Orbis Biblicus et Orientalis 265

Jean-Marie Durand, Thomas Römer,
Micaël Bürki (éds.)

Comment devient-on prophète?

Actes du colloque organisé
par le Collège de France, Paris,
les 4-5 avril 2011

Academic Press Fribourg
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Publié avec l'aide de l'Académie suisse des sciences humaines et sociales et de la Commission des publications du Collège de France.

Catalogue général sur internet:
Academic Press Fribourg: www.paulusedition.ch
Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen: www.v-r.de

La mise en pages a été réalisée par les éditeurs.

ISBN: 978-3-7278-1750-2 (Academic Press Fribourg)
ISBN: 978-3-525-54390-0 (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN: 1015-1850 (Orb. biblicus orient.)

Table des matières

PRÉFACE

Pour la troisième fois, Biblistes et Assyriologues, tout particulièrement l'équipe des épigraphistes de Mari, ont fait converger leurs recherches sur un sujet identique, et c'est le thème de *la Prophétie* qui a été choisi pour ce faire. Celle-ci représente, en effet, le domaine par excellence pour lequel les recherches cunéiformes de Mari, qui concernent le deuxième millénaire, et les relectures bibliques sur des textes du premier millénaire avant l'ère chrétienne ont, en apparence au moins, un domaine identique. On sait que les documents de Mari ont conservé le plus ancien corpus sémitique concernant la divination et la prophétie, cette dernière étant manifestement seconde par rapport à la première, tant par l'importance qui lui est alors accordée que dans le processus de recherche de la volonté divine, quand on peut le constater. Les textes bibliques qui condamnent si fermement toute initiative purement humaine d'investigation divinatoire nous ont, en revanche, conservé des prophéties qui ont été des textes fondateurs pour la pensée religieuse occidentale. La recherche scientifique actuelle a maintes fois essayé de rechercher dans les textes de Mari les prodromes, ou au moins les précurseurs, des textes et oracles prophétiques de la Bible.

Un lien historique direct entre les deux corpus est certainement à exclure car la documentation mariote a été scellée par la poutraison en flammes du palais royal et elle est restée ignorée jusqu'à sa redécouverte lors de travaux archéologiques modernes. Les textes de Mari et les rédactions bibliques représentent donc deux moments distincts et autonomes dans une conduite générale proche-orientale, qui reste à apprécier. Si Mari montre l'étroite liaison entre divination et prophétie, techniques dont les praticiens, *bârûm* ou *âpilum*, ne se confondent pas, elle permet également de connaître au XVIIIe siècle av. n. è. les prophètes de l'Oronte dans des régions occidentales du Proche-Orient où les traditions postérieures, hittite (XIVe av.) et néo-hittite (Xe av.), prouvent encore la pratique de la prophétie. Il y a donc bien dans ces régions une conduite religieuse continue qui, malgré les hiatus inévitables de la documentation antique, instaure un lien entre traditions amorrite et hébraïque. En revanche, les textes de Mari documentent dans les régions orientales du Proche-Orient une attention discontinue à l'égard du fait prophétique, quoique l'intérêt pour la divination comprise comme le questionnement de la divinité (portant aussi bien sur le passé que sur l'avenir d'ailleurs) ait été un des paramètres fondamentaux de ces civilisations. À Mari même, dans une région qui a participé tant à l'Occident qu'à l'Orient du fait de sa situation géopolitique, tantôt on a fait attention à la prophétie, mais tantôt non, en fonction de religiosités différentes. Or, on peut constater que l'intérêt envers la prophétie est tout à fait parallèle à celui qu'a pu susciter le phénomène du rêve. Les époques qui prennent en considération le discours prophétique sont juste-

ment celles qui nous content des rêves. De la même façon que l'on doit supposer que les gens des époques silencieuses à leur sujet avaient néanmoins des rêves, il est intéressant de constater qu'il se produisait des prophéties dans le périmètre des temples, même quand l'autorité politique (et par là même les techniciens de l'écrit qui étaient à leurs ordres) n'y prêtaient pas ou peu d'attention.

C'est là, comme on le sait, un très vaste problème qui tient aussi bien à l'interrogation philosophique sur le sens de la vie humaine qu'à l'histoire des religions. Nous ne nous sommes donc attachés qu'à un aspect très précis : celui de savoir *comment on devenait prophète*, dans la mesure toutefois où les documentations nous le permettaient. Les textes de Mari qui sont datables quelquefois au jour près et qui, de façon générale, sont nettement situables dans une fourchette temporelle bien déterminée, documentent cependant des prophéties le plus souvent anonymes ou qui sont le fait d'inconnus qui apparaissent une fois nommément pour disparaître à jamais. Elles permettent néanmoins de montrer le lien qui existe entre « actualité » et « prophétie », même si les événements sont souvent décrits de façon si générale qu'on puisse avoir des hésitations sur leur détermination historique précise. Ce lien prouve en tout cas l'intérêt que portaient alors les Dieux aux événements humains.

L'exemple donné par **Michaël GUICHARD** montre ainsi la manifestation de la Divinité lors d'un conflit entre humains afin de désigner le camp qui est son favori. Située à un moment clef d'un récit au ton épique en l'honneur du dernier roi de Mari, composition qui a dû avoir une lourde signification politique même si nous ne sommes plus à même d'en connaître l'auteur ni ses motivations précises, l'arrivée d'un présage-*ittum* révèle l'importance décisive qui s'attache à la manifestation attendue de la décision divine.

Une communication concerne « les prophéties et les rêves censurés ». Due à **Dominique CHARPIN**, elle illustre le fait que la prophétie consiste avant tout en une mission imposée par la divinité à un individu ; c'est une obligation à laquelle on ne peut se soustraire, quoique cela puisse faire problème quand le serviteur qui est, avant tout, un courtisan doit transmettre au roi une information désagréable. De fait, certaines prophéties n'ont pas été transmises au roi de Mari, comme celle qui annonçait la mort d'une de ses filles encore bébé. On connaît même des cas d'auto-censure : la personne qui avait fait un rêve défavorable au roi hésitait à lui en transmettre le contenu. Les dieux étaient censés punir la personne qui ne s'était pas acquitté de sa mission, en la rendant malade.

Une troisième communication concernant le deuxième millénaire avant notre ère permet à **Jean-Marie DURAND** d'éditer un texte qui a fait l'objet de commentaires dès avant sa publication définitive et qui concerne un mode particulier de contact direct avec la divinité puisqu'il s'agit de rêve. On sait que l'oniromancie a joué un grand rôle dans l'Antiquité de façon générale. Sa pratique n'était pas du tout inconnue en Mésopotamie, où le *Dream Book* faisait partie du corpus divinatoire tandis que de vivants récits

nous sont connus grâce aux textes de la bibliothèque hittite de Ḫattuša. Les deux tablettes de Mari connues jusqu'ici et qui pourraient y faire allusion sont néanmoins décevantes dans la mesure où, parlant de choses bien connues des contemporains, elles ne sont pas suffisamment explicites à notre goût et nous laissent sur nos questions sans y répondre avec le détail souhaité. Elles recourrent, d'autre part, à un vocabulaire qui déconcerte par une technicité sans parallèles. Il est possible, d'autre part, que certaines des « prophéties » soient en fait à considérer comme des récits de rêves.

L'intérêt de la quatrième communication, celle de **Lionel Marti**, est de prendre en considération, un millénaire après la ruine de Mari, une autre grande période cunéiforme pourvoyeuse de prophéties, celle où les rois sargonides ont régi l'Assyrie, ce qui lui permet d'étudier les différents spécialistes qui composaient la population prophétique à la cour de Ninive, lorsqu'elle était la capitale de l'empire. Ce corpus, très étudié de nos jours, est celui qui est le plus proche temporellement des « voyants » hébreux.

Le passage du dossier mésopotamien vers le dossier biblique est effectué par l'article comparatiste de **Jacob Wright**, dans lequel il pose la question de la relation des prophètes au pouvoir royal. Il utilise le concept wéberien de *Wissensmonopol* pour distinguer, à Mari et à Ninive, entre des techniques de divination réservées au roi et des prophètes qui communiquent leurs oracles publiquement. Un phénomène comparable existe dans les textes bibliques où l'on trouve à la fois des prophètes payés par la cour et d'autres indépendants du pouvoir royal et ayant d'autres sources de revenu. La grande différence entre la prophétie du Proche-Orient ancien et celle de la Bible concerne la transmission des textes prophétiques. Que nous possédions ceux de Mari et de Ninive est dû au hasard des fouilles ; les textes bibliques en revanche ont été transmis à travers les siècles, car les rédacteurs considéraient ces textes comme « valables » pour toutes les générations à venir.

André Lemaire pose ensuite la question de savoir « comment on devient prophète en Israël au IXe siècle avant notre ère » en situant d'abord la prophétie israélite ancienne dans le cadre de ce que nous savons des prophètes dans le Levant au premier millénaire avant notre ère. Il analyse entre autres la stèle de Zakkour et les inscriptions de Deir ʿAlla pour se tourner ensuite vers le prophète Élisée qu'il considère, avec Élie, comme la figure prophétique la plus ancienne d'Israël. L'analyse des passages des livres des Rois où il est question de la figure d'Élisée l'amène à la conclusion qu'il existait au IXe siècle en Israël des groupes de « fils de prophètes » qui se formaient selon la tradition prophétique antérieure, lesquels disparaissent au VIIIe siècle pour laisser place aux « prophètes écrivains », comme Osée et autres.

La contribution de **Jürg Hutzli** s'intéresse également à la question de savoir comment dans la Bible hébraïque on devient prophète, en examinant la vocation du jeune Samuel (1 Samuel 3). Il pense que ce texte remonte à une époque assez ancienne puisque le jeune Samuel a un accès

direct aux zones les plus saintes du temple de Silo, ce qui à des époques plus récentes devient la prérogative du Grand prêtre. Ainsi, le récit de la vocation de Samuel conserve des réminiscences historiques relatives au sanctuaire de Silo et de son culte. L'auteur montre aussi le lien étroit entre les notions de « prêtre » et de « prophète ».

La question de la distinction entre « vrai » et « faux » prophète préoccupe de nombreux textes bibliques. **Thomas RÖMER** reprend ce dossier en examinant les différents critères imaginés par les divers courants idéologiques. Dans les textes les plus anciens la question du vrai et du faux prophète trouve une réponse facile : le vrai prophète parle au nom de Yhwh et non au nom de Baal (comme le montre 1 Rois 18, ou encore Deutéronome 13). D'autres textes critiquent les prophètes de la cour car ceux-ci prononcent des oracles qui plaisent au roi, leur employeur (1 Rois 22). La tradition deutéronomiste imagine que le vrai prophète de Yhwh est légitimé par l'accomplissement de ses oracles (Deutéronome 18), alors que le livre de Jonas brouille définitivement les cartes en montrant que Yhwh peut changer d'avis. La « vraie » prophétie ne s'accomplit donc pas nécessairement.

Les oracles prophétiques bibliques nous sont parvenus grâce à un processus très complexe de transmission. **Konrad SCHMID** montre par l'exemple de la formation du livre d'Ésaïe que les oracles les plus anciens ont été mis par écrit vers 720 avant notre ère car ils s'étaient, du fait de la chute de Samarie, avérés exacts et pouvaient ainsi servir de légitimation pour d'autres prophéties qui ne s'étaient pas (encore) accomplies. Par des allusions aux oracles d'Amos la première rédaction du rouleau d'Ésaïe fonde également l'idée d'une continuité des prophètes envoyés par Yhwh. C'est à l'époque perse que le livre s'est enrichi considérablement par l'ajout des chapitres dits « deutéro-ésaïens ».

Micaël BÜRKI propose une autre interprétation des traditions sur Élisée que celle faite par André Lemaire en leur attribuant un contexte socio-historique bien plus tardif, et en argumentant que le soi-disant caractère archaïque des traditions sur ce prophète soit une idée héritée des théories à la Frazer de la fin du XIX[e] siècle. Sa lecture du cycle d'Élisée fait porter son attention sur le potentiel symbolique de ces récits et conclut que, selon ce qui est dit de son investiture, Élisée devient prophète comme on devient prêtre. Élisée apparaît ainsi comme la figure centrale d'une construction littéraire qui reflète la position des scribes qui la mettent en scène, témoignant d'une forme nouvelle de prophétisme.

Le dossier du prophétisme à Qumran est traité par **George BROOKE** qui souligne l'importance de la forme écrite de la prophétie qu'il faut désormais interpréter, comme le montre le commentaire d'Habacuc. Ce texte légitime le don divin du Maître de la Justice, lequel est apte à révéler les mystères des prophètes. En même temps, le fait même du commentaire souligne la discontinuité qui s'instaure entre les membres de la communauté qumranienne et les prophètes qu'ils interprètent. C'est pour cela qu'il n'y a pas de prophètes à l'intérieur de la Communauté mais seulement des interprètes des prophètes.

Les écrits juifs et chrétiens du premier siècle de l'ère chrétienne sont analysés par **Petra von Gemünden**. Elle montre, tout d'abord, la profusion des prophètes à cette époque pour se pencher plus particulièrement sur les cas de Jean le Baptiste et de Flavius Josèphe. Jean le Baptiste est, en quelque sorte, un des derniers représentants des « prophètes de jugement » (contre le peuple lui-même), contrairement aux « prophètes de salut » qui, après l'assassinat de Caligula, ont annoncé l'intervention divine en faveur du peuple juif. Quant à Josèphe, bien qu'il ne se présente jamais comme prophète, il décrit sa fonction en termes qui proviennent du champ sémantique de la prophétie. Il interprète ses rêves comme étant inspirés par Dieu et commente les Écritures en fonction de sa situation personnelle, se présentant comme un envoyé de Dieu.

La prophétie dans le monde grec est présentée par **Dominique Jaillard**, grâce à l'exemple d'Apollonius de Tyane (dont la qualité de vrai prophète ne s'est pas imposée d'emblée), ce qui permet d'analyser le processus de construction sur plusieurs siècles de sa figure. Pour ce faire, il replace Apollonius dans le contexte varié des pratiques divinatoires grecques et romaines. Comme pour certains prophètes bibliques, on ne peut pas affirmer grand chose avec certitude sur l'Apollonius historique. En revanche, on peut assez bien décrire le processus qui devait faire de lui, quelques siècles après sa mort, un Pythagore nouveau, l'archétype du *theios aner*.

Pour finir, **Clément Moussé** présente le culte des prophètes dans l'islam, en s'intéressant plus particulièrement aux sanctuaires dédiés à ceux de la région de Damas. Le site appelé « Grotte du Sang » est considéré comme le lieu du meurtre d'Abel (*Hābīl*) par Caïn (*Qābīl*) lequel est considéré dans l'islam, comme dans le judaïsme, comme une figure prophétique. L'auteur montre comment le développement de la fréquentation du sanctuaire s'est accompagné au fil des siècles de la multiplication des traditions qui lui furent attachées. Les élites dirigeantes qui ont favorisé le culte à cet endroit voulaient à la fois se placer sous la protection des prophètes mais aussi apparaître comme bienfaiteurs de la population damascaine.

Nous tenons à renouveler notre reconnaissance toute particulière envers l'Administrateur du Collège de France et son équipe pour la mise à notre disposition des salles et des moyens techniques du Collège ainsi qu'envers la Commission des publications du Collège de France et la Fondation Hugot qui ont subventionné généreusement la publication de ces Actes.

Une fois encore nous assurons de notre gratitude notre éditeur, le professeur Christoph Uehlinger, qui a accepté ce troisième volume dans la collection *Orbis Biblicus et Orientalis.*

Nos chaleureux remerciements vont enfin à Micaël Bürki, ATER auprès la chaire des Milieux bibliques du Collège de France au moment du Colloque *Comment on devient prophète*, qui a su mener à bonne fin l'édition de ces Actes, nous permettant ainsi de présenter un nouveau volume montrant

la convergence des recherches au sein du Collège de France de spécialistes du Proche-Orient sur les deux millénaires qui ont précédé notre ère.

Jean-Marie Durand et Thomas Römer

RÉFLEXIONS SUR DEUX CAS D'ONIROMANCIE

Jean-Marie Durand, Collège de France, UMR 7192

Répondre à la question de savoir « comment on devient prophète » à Mari est difficile et la question peut même paraître, dans l'état actuel de notre documentation, oiseuse : ceux dont nous lisons encore les prophéties qu'ils ont envoyées au roi de Mari sont peu ou pas connus dans leur réalité historique, pour ce qui est de leur origine, de leur devenir, et encore moins pour leur situation sociale. La plupart de ceux que nous connaissons nommément n'apparaissent dans la documentation écrite qu'une seule fois dans toute leur vie, laquelle a dû être bien plus riche et complexe que les maigres traces qu'ils ont laissées dans l'histoire[1]. Les prophéties de Mari sont restées d'autre part enfouies dans les ruines d'un palais et n'ont eu aucun lecteur après la chute de la ville, ni aucune postérité dans les traditions mésopotamiennes.

1. LE FAIT PROPHÉTIQUE

1.1. De fait, le prophétisme paraît une réalité secondaire dans notre documentation du XVIIIe siècle av. n. è., surtout quand on le compare à l'activité divinatoire sans laquelle il n'y avait pas alors de conduite de l'État, ni même d'initiative du tout. Si l'activité divinatoire est récurrente et, semble-t-il, journalière, la prophétie paraît en revanche exceptionnelle.

Faut-il considérer la prophétie comme une conduite moribonde à l'Est, comme paraît l'avoir été pour cette époque le recours à l'ordalie[2] ? On ne pratiquait en effet cette dernière qu'exceptionnellement, lorsqu'il fallait confier aux dieux ce dont les hommes n'osaient pas, ou ne pouvaient pas, décider par eux-mêmes : changer l'attribution d'un territoire disputé entre deux communautés ou faire son procès à la reine d'un État important,

---

1 Cf. *ARM* XXVI/1, p. 396-399.
2 *ARM* XXVI/1, p. 509-525.

voire dans un registre moins dramatique décider d'affaires magiques où les témoignages humains étaient difficiles à établir[3].

L'importance religieuse qu'ont toujours eue ses attestations occidentales, très ultérieures sans doute, mais dont il était important de retrouver les précurseurs, a naturellement puissamment motivé l'attention de la recherche envers les plus anciens témoignages de la prophétie au Proche-Orient.

Mais il y a de plus le fait — nouveau dans notre documentation et peu exploité encore — que l'on constate désormais la permanence dans l'Ouest, au fil des siècles, d'un contact direct par la parole entre monde divin et monde humain, grâce aux attestations bien établies de l'*âpilum* de l'Oronte[4] (XVIIIe av.), du *šiuniyanza* hittite[5] (XIIIe av.) et du *massanamis* louvite[6] (IXe av.) qui font le lien avec les *nebîim* hébraïques. Il est donc envisageable que la prophétie ait encore été une réalité bien vivante à Mari au moment où dans l'Est on se cantonnait de plus en plus à l'enquête divinatoire par hépatoscopie et à un contact médiat avec le divin.

Le fait est que le phénomène prophétique n'est représenté que par à-coups dans la documentation cunéiforme. Il n'est bien attesté que dans deux de ses grands corpus, ceux de Mari et de Ninive, et cela par un nombre restreint de documents : ainsi, à Mari, n'y a-t-il qu'une cinquantaine de textes qui peuvent y être ramenés sur ses 25.000 documents, alors que sur les 31.000 de Ninive, ils ne sont qu'un peu plus d'une dizaine. Ce *ratio* pourrait expliquer la rareté des attestations prophétiques : leur absence à d'autres époques découlerait du hasard et d'une simple question de probabilités. À cela on peut répondre qu'en ce qui concerne les documentations hittite ou louvite, le prophète est attesté, dans des contextes historiques (« Prières pour la peste » ou campagne militaire) exactement analogues à ceux des règnes d'Esarhaddon et d'Assurbanipal, mais avec un *ratio* bien plus faible. En revanche, nous disposons d'une attestation d'un prophète pour le corpus louvite, lequel est pourtant extrêmement réduit par rapport à ceux de Mari ou de Ninive.

Il faut donc postuler, en constatant la pérennité de l'activité prophétique dans le monde du temple, une réalité majeure : il y a eu des moments dans l'histoire du Proche-Orient ancien où l'Autorité s'est intéressée, quoique de façon limitée, à ce qui se passait dans le monde du temple, en particulier aux prophéties qui y pullulaient ; d'autres, où elle semble s'en être totalement désintéressée. La rareté des attestations ne tient donc pas à

---

3 Cf. le dossier réuni dans *ARM* XXVI/1.
4 Cf. J.-M. DURAND, *L'Affaire d'Alahtum*, *FM* VII.
5 Cf. I. SINGER, *Hittite Prayers* (SBLWAW 11), Atlanta 2002, p. 38, §12 et parallèles.
6 G. BUNNENS, J. D. HAWKINS, I. LEIRENS, *Tell Ahmar II : A New Luwian Stele and the Cult of the Storm-God at Til-Barsip-Masuwari*, Leuven, Paris 2006, *spéc.* p. 27, § 22 : « These two Tell Ahmar clauses with the *masanami*- prophet… find an interesting comparison in a recently published Mari text in which the *āpilum*-priest of the Storm-God lord of Halab delivers a prophetic message to Zimrilim of Mari. »

celle supposée du fait prophétique mais à l'attention (de toute façon limitée) qui a pu lui être portée et lui a permis d'accéder à la transmission écrite.

1.2. Mari offre l'exemple de ces deux attitudes. Si, sous le règne du fils de Samsî-Addu, d'origine akkadienne, alors qu'il est sûr que l'activité prophétique perdure dans les temples syriens, les vaticinateurs ne sont pas écoutés, encore moins sollicités, il en est tout autrement sous la dynastie mâr sim'alite, d'origine bédouine, dès que Zimrî-Lîm eut pris le pouvoir : on se rend compte qu'il n'y a pas eu alors de moment dramatique dans la vie de l'État mariote sans prophétie rapportée au palais : ainsi, pour le règne de Zimrî-Lîm, a-t-il été loisible de regrouper la plupart des prophéties en fonction des grandes épreuves par où est passé le royaume : révolte des Mâr yamîna et guerre qui s'en suivit avec Ešnunna, affrontement avec l'Élam, crainte de la montée de Babylone, entre autres[7].

À la différence des devins qui sont des particuliers au service ou non du roi, toujours disposés à poursuivre une carrière politique ou financière plutôt que de rester à l'écoute de la divinité, ceux qui font des déclarations prophétiques sont des gens du temple (ils sont tous dits en fonction d'un dieu) : ils reçoivent l'appellation d'*âpilum* ou de *muhhûm* qui les distinguent les uns des autres.

Les *âpilum* ont été tenus d'un rang supérieur aux *muhhûm*, dans la mesure où ils sont mieux individualisables : ils sont les seuls susceptibles de se voir confier des missions ; on peut alors les considérer comme des envoyés sacrés à l'occasion des missions qui leur sont données. Comme des ambassadeurs, ils agissent pour le roi mais auprès de divinités et non de potentats humains. On ne saît pas pour quelles raisons ils ont été choisis, pas plus d'ailleurs qu'on ne connaît celles qui ont décidé le roi dans l'envoi de tel ambassadeur à tel monarque, alors que dans les deux cas, il y a certainement eu des motivations précises.

En fait, il est vraisemblable, comme on le verra ci-dessous, que l'*âpilum* n'ait jamais été qu'un *muhhûm* individualisé parmi la foule de ceux qui se pressaient autour du dieu. Il n'y a de distinction que momentanée entre les deux sortes de prophètes.

Quelles relations pouvaient entretenir entre eux les prophètes et les devins? Les deux catégories sont composées d'individus inspirés. Les premiers sont possédés par le dieu qui se sert d'eux comme d'un moyen physique, occulte leur personnalité et parle à la première personne par leur bouche. Les seconds, en revanche, s'appuient sur une tradition orale ou livresque qui leur permet de formuler leur question[8] et commande leur verdict. Si

---

[7] Cf. *ARM* XXVI/1, p. 399-402, même si, sur plus d'un point, depuis que ces pages ont été écrites, l'interprétation de la situation historique d'un oracle a pu changer.

[8] À l'époque de Mari, le devin sent en lui le besoin incoercible de la question avant de la formuler ; c'est ce qu'exprime le verbe *kapâdum* qui a le sens de « formuler une

dans l'Est du Proche-Orient la dichotomie entre les deux conduites a pu aller jusqu'au divorce, sur l'Oronte, à l'Ouest, on voit l'*âpilum* commenter verbeusement et explicitement les réponse binaires (oui/non) et ambigües du devin.

1.3. Parmi les prophéties, certaines semblent spontanées : elles sont le fait d'*âpilum* ou de *muhhûm*. Elles peuvent avoir vocation à apporter au roi des légitimations divines à ses entreprises, mais on comprend souvent qu'elles transmettent en fait, sous couvert d'un message divin, des doléances, ce que j'appellerais plutôt la *vox populi*. C'est ainsi parmi elles que l'on trouve les meilleurs exemples de sentiments nationalistes qui soutiennent les entreprises royales, ou les *desiderata* des sujets portés à la connaissance du roi.

1.4. Si tous les prophètes sont envoyés avec quelque chose à dire au roi par une divinité — il n'y a pas de divinité spécifique de la prophétie, à la différence de la divination qui avait ses « patrons », Addu et Šamaš, même si l'acte divinatoire semble pouvoir s'appliquer à tous sacrifices à des dieux —, certains demandent éventuellement quelque chose.

Il faut, à ce propos, distinguer nettement la « rétribution qui est donnée à quelqu'un qui arrive au nom du dieu » de la « réclamation faite au nom du dieu » ; de la même façon, l'ambassadeur d'un roi humain avait certains droits, était traité avec plus ou moins de magnificence, mais n'obtenait pas obligatoirement ce qu'il demandait au nom de son maître.

1.5. La désignation de la prophétie distinguait entre *awâtum* et *egerrûm*. Seule la première expression (qui peut être remplacée par un *verbum dicendi*) désigne expressément, malgré une grande majorité d'emplois séculiers, une prophétie qu'on ne peut négliger : c'étaient des *ipsissima verba*, paroles rapportées expressément pour avoir été tenues par un dieu.

Le second terme, qui ne se limite pas non plus au domaine sacré, désignait plutôt une communication inspirée, mais sans caractère contraignant. Lorsque le roi demande, à son départ en campagne, à un simple habitant de Terqa de lui communiquer les *egerrûm* qui se produiraient dans le temple[9], il cherche en fait à être au courant d'informations religieuses qui ne lui serait pas automatiquement transmises par les autorités locales, parce que ces dernières ne les jugeraient pas importantes ou fondées : il veut ainsi être au fait de ce que nous considérerions plutôt comme des élucubrations religieuses.

Lorsqu'un *âpilum* recourt à une méthode de prophétie provoquée, contraignant le dieu à parler sans attendre son bon vouloir, ce qu'il exprime

---

question oraculaire ». Tout le monde semble être frotté de divination mais seul le *bârûm* est capable de dire ce que comporte le foie oraculaire.

9 *ARM* XXVI 196 : 7-10.

n'est qu'un *egerrûm*[10]. D'ailleurs une méfiance certaine s'attache à une telle pratique où, en quelque sorte, on force la divinité à parler. Le discrédit s'attache à une telle conduite, de l'aveu même de la reine de Mari. Cela a des échos certains dans la tradition biblique : s'il ne faut pas forcer la divinité à parler, c'est que seule l'inspiration authentique, venue de la volonté divine, devait être recherchée par le prophète, montrant qu'il était choisi, non le fait de recourir à des moyens mécaniques, fumigations, hallucinogènes, drogues diverses, ou « tourner sur soi », tous procédés qui semblent n'avoir donné qu'un accès illicite (et fallacieux) à des secrets refusés.

1.6.1. Les *muhhûm* ne devaient pas représenter une sorte particulière d'habitants du temple par rapport aux *âpilum*, mais simplement un moment particulier de leur vie. On dit ainsi d'un *assinnum* qu'il est pris d'une crise extatique (*immahêm*), alors que le terme *assinnum* désigne l'ensemble de la population du temple.

Muhhûm et son équivalent néo-assyrien *mahhû* signifient effectivement au propre « un être pris de folie » ; son équivalent lexical est *šehânu*[11] = « celui dont la caractéristique (*-ânu*) est d'être un agitateur (*šêhu*) » ; le verbe *šehû*[12] désigne effectivement l'instauration de la désagrégation du groupe social[13]. Un texte rituel souligne que le *muhhûm* peut être « en état d'équilibre » montrant que cette « possession » n'était pas un état pérenne mais par à-coups.

L'expression verbale technique utilisée pour rapporter une prophétie mariote se dit en akkadien *itbi* « il s'est levé », ce à quoi doit correspondre l'expression sumérienne al-e_{11}-dè : « celui qui se trouve dans l'état d'aller en haut » ; par l'expression « se lever » il faut comprendre l'indication d'une prise de parole passionnée et véhémente[14]. Ce verbe *tebûm* est cou-

---

[10] *ARM* XXVI 207 : 6.

[11] **Šēḫānu**, *CAD* Š/II , p. 263 est considéré comme un dérivé de *šêḫu* «être agité» [lire *šehûm*]. Un texte de présage montre ce qu'il en est : « Les gens perdront leur cohésion sociale (*iššehhâ-ma*) : les hommes accuseront les hommes, les femmes les femmes, et ils mourront sous leurs propres coups », *Ach Adad* 6 : 9. Pour un tableau de cette désagrégation sociale, cf. E. LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria* (680-669 BC) (RINA 4), Winona Lake 2011, p. 195, 18-33, où le thème développé est celui du « mensonge » (*sur-ra-a-ti*) qui sert également à dépeindre la désobéissance sociale, depuis la documentation de Mari. Le terme est considéré par *CAD* comme dérivé de **šēḫu** «vent», mais n'est en fait qu'une forme variante de *sehûm*. Le *šêḫû* est ailleurs un esprit qui rend fou quelqu'un, comme le montre l'équivalence kur *ma-hi-a-tum* dib-meš = kur *še-e-hu iṣabbat* où l'on a l'équivalence « folies » (*mahhiâtum*) = *šêhû Izbu comm.* W 365d (CAD Š/2, p. 267).

[12] *CAD* **šêḫu**.

[13] On en a un excellent exemple lorsque Esarhadôn dit de ses frères qui se révoltent contre l'autorité royale: « ils devinrent fous », déclenchant par là-même la guerre civile ; *cf.* R. BORGER, *Esarh.* 42 i 43 et l'article **seḫû** en général de *CAD* S, p. 208-209.

[14] Dans l'hymne *Iddin-Dagan A* : 74, texte en sumérien, mais d'époque paléo-babylonienne, l'expression kur-gar-ra e_{11}-da doit indiquer justement cette prise de

ramment employé pour indiquer qu'au début d'un discours véhément on se met debout. On aurait là la description de quelqu'un qui « s'exalte ».

Mais le « fou » est aussi, selon ses équivalents lexicaux, désigné comme un individu avec des animaux : *eššebû* = « homme à la chouette », *parû* = « homme à la mule », *zabbu* = « homme qui tremble (comme un cheval) ». Ils pourraient aussi avoir interprété des cris d'animaux ou avoir exercé avec des animaux[15].

Cette pluralité d'équivalents lexicaux indique qu'il n'y a pas une tradition sumérienne unique d'où découlerait la tradition akkadienne.

1.6.2. En ce qui concerne l'âpilum, il est remarquable qu'il n'y a pas d'idéogramme qui corresponde au terme sémitique. Âpilum lui-même est certainement la formation akkadisée d'un participe amorrite, ce qu'indique la notation éventuelle *a-ap-lu-ú-um*, qui rappelle le pluriel *e-eb-bu* ou *ebbûtum*, qui équivaut à *mubbibum*.

Le verbe *apâlum* signifie au propre « prendre la parole après » ; on voit d'ailleurs clairement dans les textes mariotes l'*âpilum* parler en contrepoint d'une divination.

Ses propos montrent clairement qu'il faut tenir l'*âpilum* comme un inspiré[16].

2. Une prophétie d'un genre particulier : l'oniromancie

S'il est indéniable que les différentes périodes n'ont pas prêté la même attention aux activités prophétiques qui pourtant se perpétuaient dans les temples[17], il y a néanmoins une prophétie dont chacun était capable et qui n'a jamais dû cesser : c'étaient les rêves par le moyen desquels on pensait que les dieux envoyaient des messages ; il est d'ailleurs très difficile dans les textes mariotes de distinguer entre « rêve à message » (les seuls qui nous aient été transmis) et les « prophéties » apportées ou rapportées au palais. Or, certaines documentations cunéiformes nous rapportent des rêves, mais d'autres non, alors qu'il est certain que l'on a rêvé à toutes époques. Le fait explique que les corpus où il y a des prophéties sont d'ailleurs ceux où sont rapportés des rêves.

2.1. De la même façon que le message prophétique possède à l'époque paléo-babylonienne malgré un langage contourné une symbolique très

---

parole prophétique par un *assinnum* (kur-gar-ra) au cours d'une fête/procession dans le temple.

15 *Cf.* le commentaire à *TDP*, édité dans *RA* 73, 1979, p. 153-170.

16 Pour toute cette partie, *cf. Annuaire du Collège de France*, Résumé des cours, chaire d'Assyriologie, 2010 et 2011.

17 C'est ainsi que, sous le règne de Yasmah-Addu, on a un exemple de prophétie transmise depuis Terqâ par Lâ'ûm ; cf. l'édition de deux lettres de Lâ'ûm dans, D. Charpin, FM VI (annexe).

claire, on est frappé par l'aspect simple et direct du rêve mariote, ou du néo-assyrien : leur sens s'impose immédiatement et il n'y a nul besoin, semble-t-il, d'un exégète pour les interpréter.

> « Un homme a eu un rêve, et Ahum [l'administrateur du temple d'Annunîtum] me l'a répété : "L'armée ennemie était entrée dans les villes fortes : Mari, Terqa et Saggâratum. Après quelque pillage, la voilà installée dans les places fortes."»

Mis à part le fait de savoir si c'est une menace des dieux ou un rêve à négliger, la signification de ce rêve paraît claire[18].

2.2. Avec le temps, des règles d'interprétation à un second degré semblent s'être imposées, comme celle d'une inversion dans le rêve de la vie normale. Ainsi, dans le *Dreams Book* d'époque récente, « rire en rêve » signifiait-il « pleurer dans la réalité ».

Mais, déjà depuis les textes de Mari, l'existence d'une certaine casuistique peut être constatée : elle tient à l'importance du moment du rêve : seuls ceux du milieu de la nuit (néo-Assyrie) ou de la fin de la nuit (Mari[19]) seraient à considérer, ce qui est un parallèle avec un célèbre passage de l'*Odyssée* xix, conduite qui a, en fait, beaucoup d'échos dans diverses sociétés et qui doit prendre son origine dans la « sagesse des nations » : au début de la nuit, la digestion pèse sur le corps et entraîne une suspicion sur la véracité de la vision nocturne.

Il n'en reste pas moins qu'il y avait à Mari deux verbes pour signifier « voir un rêve », *amârum* et *naṭâlum*[20], le premier en référence à une simple vision, le second étant seul à prendre en considération, sans que l'on comprenne ce qui avait entraîné une telle différenciation entre les deux verbes[21], si ce n'est une décision technique étrangère à l'usage courant. Il y avait donc des rêves sans portée, comme on pouvait négliger certaines prophéties-*egerrûm*.

Tous les rêves, comme les prophéties d'ailleurs, auxquels était confrontée l'autorité sont pour la plupart de sens politiques. La transmission au roi a donc dû opérer un choix parmi eux et, comme pour la prophétie, tous les rêves ne devaient pas lui être envoyés dès qu'il y en avait un, contrairement à une pratique qui est, en revanche, générale pour la divination[22].

2.3. Chaque fois sa cordelette-*sissiktum* et une mèche de ses cheveux étaient envoyées avec le rapport sur le rêve, ou la prophétie rapportée par

---

[18] *Cf. ARM* XXVI 235 = *ARM* XIII 113 (= *LAPO* 18 936).
[19] *Cf. ARM* XXVI 142 et son commentaire, *ibid.*, p. 456.
[20] *Cf. ARM* XXVI, p. 456 et *ibid.*, n. 11.
[21] Dans des NP comme *Âmur-gimil*-Ndiv. (*-ha-na-at*, M.6671, -^{d}utu, NP populaire,) ou encore *a-mu-ur-i-di-šu* (M.18110), *a-mu-ur-ša*-AN-(*lim*), M.12557 M.12508), le verbe *amârum* semble se référer à une réalité auspicieuse constatée, alors que NṬL ne semble pas attesté dans l'onomastique contemporaine.
[22] *Cf. ARM* XXVI/1, p. 51-53.

un individu, pour que les devins royaux puissent procéder à une interrogation oraculaire sur ce qui leur était transmis. Cela était une conduite naturelle car la divination par l'examen du foie servait, à l'époque, de moyen de vérification de tout présage qui « interpelait » un individu. Il semble cependant que, de même que la prophétie pouvait expliciter en la doublant la divination, il existait un moyen de solliciter une réponse de la divinité en procédant à une opération, mystérieuse pour nous mais certainement bien connue des contemporains, en « se couchant », ce qui fait immédiatement penser à une oniromancie. Cette pratique était dans la ville de Mari le fait d'un dieu précis : Itûr-Mêr, sa divinité poliade. Cette figure divine s'est en effet révélée beaucoup plus complexe que l'apparence pâlotte qu'on lui attribuait[23] : la divinité était sollicitée à l'occasion de la moisson et des litiges qui devaient s'en suivre, même si nous ne connaissons pas la distinction qui était alors faite entre l'« arme d'Itûr-Mêr » et l'activité des Prud'hommes-*ebbum*, si leurs rapports étaient exclusifs ou si le recours à l'Arme était normal ou plutôt, au contraire, une procédure d'appel.

En même temps, Itûr-Mêr avait d'autres activités. Il était ainsi un guérisseur et rendait aussi un oracle, peut-être après un serment préalable ; ces caractéristiques, jointes au fait que son nom ressemble à celui d'un humain divinisé, en font à nos yeux un véritable Asclépios syrien. Le dieu « se couche » (*irabbiṣ*), ce qui ne peut que faire penser à un acte d'oniromancie. Ce procédé est connu par **[A.1890]** une lettre d'Itûr-Asdû[24] au roi : un marchand, dont le nom sumérien trahit des origines de Mésopotamie du Sud ou du Centre, a dénoncé la présence d'un esclave à lui au sein de l'ambassade de Babylone qui doit quitter la ville. Le vol de l'esclave n'est pas établi par la divinité et l'accusateur, qui a dû maintenir ses dires, est expédié chez le roi.

> «Le marchand Ur-Šulpa'ea, il y a quelque temps, était allé trouver mon seigneur pour lui dire : « Un esclave à moi se trouve avec les messagers de Babylone ». Mon seigneur lui avait donné les instructions suivantes : « Lorsque les messagers de Babylone partiront, il faudra qu'Itûr-Mêr se couche à la grand porte [= Abullât] par où ils sortiront. Quant à toi, fais ta réclamation[25]! »
> Voilà ce que mon seigneur avait dit à cet homme.
> Selon les instructions que mon seigneur lui a données, Itûr-Mêr s'est couché à la grand porte et cet homme d'émettre toutes ses réclamations à l'encontre

---

[23] J.-M. DURAND, « Itur-Mêr, dieu des serments », *in Jurer et maudire : pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Méditerranées, N°10-11, 1997, p. 57-69.

[24] Cf. déjà *OLA* 162/1, p. 456, où par inadvertance les numéros des deux documents ont été intervertis. Pour le texte **[A.1890]** *cf.* J.-M. DURAND « Un conflit diplomatique évité », *AuOr* S-25, 2009, p. 92, et idem, *La Difficile accession au pouvoir de Zimrî-Lîm* (en cours), où l'on trouvera le groupe des lettres du gouverneur de Mari, lesquelles appartiennent au début du règne de Zimrî-Lîm.

[25] L. 14-19: *um-ma-a-mi i-nu-ma* dumu-meš *ši-ip-ri*, ká-dingir-ra[ki], *ha-ar-ra-nam uṣ-ṣú-ú*, [d]*i-túr-me-er i-na a-bu-u*[*l-l*]*i-im, ša uṣ-ṣú-ú, li-ir-bi-iṣ-ma ù* [*a*]*t-ta ú-zu-ur*.

d'un esclave à lui[26], mais Puzur-Marduk et …-tillatî, les messagers de Babylone, ne l'avaient pas pris !
À l'heure actuelle, voilà que j'ai envoyé cet homme chez mon seigneur pour qu'il écoute ce qu'il a à dire. »

Le texte ne raconte pas ce qui s'est alors passé, certainement parce que tout le monde, roi compris, savait ce qui se produisait à l'occasion. La frustration est uniquement nôtre.

3. UN NOUVEAU TEXTE SUR L'ONIROMANCIE MARIOTE

Si le texte **[A.1890]** ne renseigne pas sur le procédé utilisé par le dieu pour délivrer son verdict, on peut sans doute s'en faire une idée par ce qu'un autre texte, **[A.747]**, dû à Habdû-ma-Dagan, nous apprend, même s'il concerne un autre dieu, Aštabi-El. Le roi avait demandé que la divinité, « en se couchant », décide à propos d'accusations portées à l'encontre du scheich de Ziniyân, Išhî-Iluma.

Voici ce texte[27] aussi remarquable que difficile à bien comprendre[28]:

a-na be-lí-ia
2 *qí- bí- ma*
um-ma ha-ab-du-ma-^d^*da-gan*
4 ìr- *ka-*⸢*a*⸣*-ma*
aš-šum a-wa-tim ša zi-ni-ia-an°
6 *ia-ha-*⸢*pa*⸣*-lu-ú*^ki^ *ma-ha-ar*
be-lí-ia i-na ter-qa^ki^
8 *a-wa-tam i*[*š*]*-ku-nu*
ša ka-a[*r-ṣ*]*í* ^!^ *iš-hi-i-l*[*u*]*-ma*
10 *su-ga-gi-šu-nu i-ku-lu*

Dis à mon seigneur : ainsi parle Habdûma-Dagan, ton serviteur.
Des gens du clan de Yahappalûm[29] avaient fait un rapport à Terqa, en présence de mon seigneur, au sujet de l'affaire de Ziniyân : (c'étaient) les détracteurs d'Išhî-ilum-ma, leur Scheich.

L'accusation est portée par devant « le roi », à un moment où il est à Terqa. Pour ce « roi » non nommé, Zimrî-Lîm est préférable à Yasmah-

---

[26] L. 23-25: ^d^ *i-túr-me-er i-na a-bu-ul-*[*l*]*i-im, i*[*r-b*]*i-iṣ-ma,* [*ù* sag]-ìr-*šu i-na-az-za-ar.*

[27] Une première traduction donnée dans *OLA* 162/1, p. 456-457, me paraît aujourd'hui tout à fait à revoir car un « nettoyage plus poussé » de la tablette montre aujourd'hui, à l'évidence, qu'il ne faut plus lire *uballiṭu-šu* à la l. 25, mais *ibbalkitu-šu*, ce qui entraîne à des considérations tout à fait différentes sur le verdict divin. Je ne suis plus du tout sûr, d'autre part, comme on le verra ci-dessous, qu'il y ait dans cette incubation deux truchements de la divinité, comme je le croyais précédemment.

[28] Pour une plus grande clarté de l'exposé et du commentaire afférent, j'ai gardé ici la présentation par section qui avait été celle du colloque.

[29] La construction qui sépare Ziniyân et Yahapallû suit une suggestion de D. Charpin.

Addu, vu la religiosité particulière de ce texte qui est différente de ce que l'on attend pour le royaume de Haute-Mésopotamie qui ne semble pas avoir prêté beaucoup d'attention à l'irrationnel quand il ne s'agissait pas de divination, laquelle était tenue à l'époque pour tout à fait rationnelle.

(a) À quel moment Zimrî-Lîm est-il passé par Terqâ (cf. l. 7) au début de son règne ? Il en existe deux occurrences sûres[30] : lors de son arrivée au royaume, puis lorsqu'il part en expédition contre Kahat.

(b) Si le texte prend place dans ce laps de temps, il faut penser que Habdûma-Dagan a exercé ses fonctions en concomitance avec Bannum qui avait alors la haute main sur toute la région d'amont de Mari. Habdûma-Dagan nous est aujourd'hui surtout connu pour son activité à l'époque du royaume de Haute-Mésopotamie, moment où il détenait des postes très importants ; ce n'était donc plus un jeune homme lorsqu'il est devenu le premier gouverneur de Saggâratum pour Zimrî-Lîm, mourant effectivement assez vite[31].

(c) Pour ce qui est des scheichs de Ziniyân, la documentation de *FM* XI ne parle que d'un certain Yasûb-Dagan, qui est mentionné pour cet endroit à partir de ZL 2[32]. Cela indiquerait donc également pour ce texte une date du tout début du règne, ce qui convient effectivement pour la période d'activité de Habdûma-Dagan sous Zimrî-Lîm.

(d) L'installation des *Yahappalûm*[33], dont l'ethnie bédouine n'est pas mentionnée[34], semble dater également du règne de Zimrî-Lîm ; ils doivent avoir été *mâr sim'al*.

« L'affaire de Ziniyân », sur laquelle rien ne nous est dit, doit donc concerner des événements concomitants à l'installation sur le trône de Zimrî-Lîm et Išhî-ilûma avoir été accusé d'accointances avec l'ancien régime : ses subordonnés auraient ainsi essayé de lui faire perdre son poste, la « calomnie » étant à l'époque toujours d'ordre politique.

Il n'est d'ailleurs pas impossible de mettre la présente anecdote en rapport avec la mention de Ziniyân par le roi lui-même dans *ARM* X 143 (= *LAPO* 19 1099, lettre à Addu-dûrî), révélant qu'il a résidé dans cette ville sur sa route vers Mari ; il n'a pu qu'être informé sur place d'éventuels problèmes. Le gouverneur de Saggâratum ne pouvait qu'être présent à Ziniyân qui faisait partie de son district au moment où le nouveau roi arrivait et c'est là qu'il aurait reçu mission de faire instruire l'affaire par une divinité oniromancienne. Dans la lettre *ARM* X 143 il est surtout question d'une femme réclamée par Dagan (celui apparemment de Ṣubâtum) et qui aurait

[30] Pour ces données, cf. *La Difficile accession au pouvoir de Zimrî-Lîm* (en cours), travail dont j'exploite ici les conclusions.
[31] *Cf. Amurru* 2, p. 174-175.
[32] *FM* XII 12.
[33] Manifestement un nizbé construit sur *Ia-ha-ap-pí-il*, attesté par A.3712 et M.6637 *cf. ARM* XXIII p. 60 et p. 410 ; Ziniyân *ia-ha-ap-pí-li-i-im* existe aussi, A.1419.
[34] Le fait que l'accusateur qui a été démenti par le dieu doive s'installer à Našer indiquerait incidemment son appartenance.

été refusée à la divinité ; c'est une toute autre affaire, jugée sans doute plus importante par le nouveau roi.

ù be-⌜*lí*⌝ *ki-a-am*
12 *ú-wa-i-*[*r*]*a-*[*a*]*n- ni um-ma be-lí-ma*
^{d}*aš-ta-bi-el li-ir-bi-iṣ-/ma*
14 [*k*]*a-lu-šu ha-ia-sú*
[*l*]*i-iq- bi-ma*
Tr. 16 ⌜*ù*⌝ *šu-úš-ṭì-ra-am*

Or, mon seigneur m'avait donné les instructions suivantes : « Il faut que le dieu Aštabi-El prenne place sur sa couche et que son " prêtre " dise son " indication "[35] ; fais-en alors prendre procès-verbal ! »

Le roi qui poursuit sa route sur Terqa, puis Mari, n'avait pas le temps de séjourner longtemps, mais réclame un rapport écrit ; il n'avait donc pas réglé l'affaire, s'en remettant au dieu et tenant à ce qu'on le tienne au courant du résultat. Le fait de « faire mettre par écrit » le verdict du dieu a son parallèle exact dans la demande de l'*âpilum* de Šamaš qu'on lui envoie un scribe pour noter le message du dieu à envoyer au roi[36].

[*i-n*]*a-*⌜*an*⌝*-na* ^{I} ìr- ^{d}su'en
Rev. 18 *ra-b*[*i*]*-sú-nu*
^{d}*aš-ta-bi-el*
20 *ir-bi-iṣ-ma ma-ha-ar*
^{d}*aš-ta-bi-el*
22 *a-wa-tum i-sà-ri-ra*
ù lú *a-ki-il*$_{5}$
24 *ka-ar-ṣí ma-ha-ar* dingir
⌜*ib*⌝-[*b*]*a-al-ki-tu-šu*

Actuellement, Warad-Sîn[37] (a été) leur « coucheur » ; le dieu Aštabi-El a pris place sur sa couche et par devant le dieu Aštabi-El, les affaires se révèlent être des mensonges[38]. Donc, ceux qui l'avaient calomnié par devant le dieu n'avaient pas respecté son rang.

---

35 Pour cette traduction, voir ci-dessous.
36 *Cf. ARM* XXVI 194.
37 La lecture est traditionnelle, mais au lieu de cet akkadien standard, on pourrait aussi lire en « ouest sémitique » Habdêrah (= Habdu-Yarah). Or, il existe un *šangûm* d'un tel nom dans *ARM* VII 10 (S-A) : il y reçoit des livraisons précieuses pour une déesse, laquelle n'est pas nommée mais pourrait être la parèdre d'Aštabi-El. Le texte date de l'éponymat de Nîmer-Sîn, donc d'une époque antérieure à Zimrî-Lîm ; un *šangûm* a néanmoins pu rester à la tête d'une administration de temple, malgré le bouleversement politique qu'a connu le royaume au début du règne de Zimrî-Lîm.
38 Pour ce passage, *cf.* J.-M. DURAND « Un conflit diplomatique évité », p. 93, n. 8, quoique la forme *i-sà-ri-ra* soit reprise l. 33 par *ittasrarâ,* ce qui pourrait indiquer une forme IV?

La lettre qu'envoie le gouverneur ne décrit pas le mécanisme de l'incubation et se borne à en noter le résultat : ce sont des mensonges (SRR[39]). Il est possible que la réponse ait été binaire (le dieu dit « oui/non »), ce qui la rapprocherait plus de la technique divinatoire que de celle de la prophétie qui était verbeuse.

Le vocabulaire utilisé est intéressant, en ce qu'il est tout entier politique : après SRR « mentir », qui note aussi le fait de ne pas accepter une autorité légitime, le rapport recourt à N-BKLT qui désigne explicitement le fait de ne pas respecter une autorité naturelle ou envers qui on s'est engagé par serment[40]. L'accusation portait donc sans doute sur une question d'autorité qui était mise en question. On sait que le scheich était responsable envers le roi à qui il acquittait un certain droit, représentant sans doute la contribution imposée à sa communauté[41], mais on ne connaît pas bien ses rapports avec ses subordonnés, si ce n'est que ces derniers pouvaient proposer son nom à l'autorité. L'emploi de N-BLKT pourrait donc indiquer qu'il existait aussi des accords entre autorité locale et subordonnés.

26 ⸢*ù*⸣ [*a*]-*na-ku aš-šum ur-ra-am*
še-⸢*ra*⸣-*am a-wa-tum*

---

[39] *Sarârum* est bien documenté en contexte ominal par l'inédit K.2323 (*cf. CAD* S, 175a) pour indiquer un présage dont il ne faut pas tenir compte s'il se produit à certains moments : « pâturage pour le bétail au point d'eau : invalidé? (m. à m. « faux ») (si le présage est obtenu à) la veille du milieu de la nuit » ; « pâturage pour le bétail dans les champs : invalidé? (m. à m. « faux ») (si le présage est obtenu au) soir » ; « pâturage pour le bétail dans les champs : invalidé? (m. à m. « faux ») (si le présage est obtenu à) l'aube ».

[40] Voir *ARM* II 64, 20 (= *LAPO* 411) : « se révolter, ou désobéir », dans le sens de « ne pas montrer à qq'un le respect qui lui est dû ». La construction de *nabalkutum* avec un accusatif au sens de « tromper qq'un, ne pas respecter ses droits » est attestée en paléo-babylonien comme le montre à Mari *ana urram šêram la ib-ba-la-ka-ta-an-*[*n*]*i*, *Studies Robinson*, 103 : 6. *Cf. ARM* X 100 : 19-20 : *a-an-na-am i-pu-la-a*[*n-ni*], *i-tu-úr-ma ib-ba-al-ki-ta-an-ni-ma* = « Il m'avait répondu oui, puis est revenu sur l'accord avec moi. »
Pour la construction avec un accusatif, cf. FISCH, *Letters* 6 (= *AbB* 10 6) : 13-14 *i-na ṭup-pí-ia wu-ru-da-a-ku-ma, a-ah-hi-ia ú-ul ab-ba-la-ka-at* « Dans une lettre de moi, je me dis (leur) serviteur, je respecte le rang de mes frères » et *PBS* 7 55 (= *AbB* 11 55) : 9-11 : [I]*nu-ra-tum ša i-na pa-ni-ia, ap-lu-sà il-qú-ú-ma, ib-ba-al-ki-tu-ši-i-ma* = « NP qui, avant moi, avait reçu son héritage, ne l'a pas respectée », et la note de R. Kraus, *AbB* 11, p. 33. Le texte *PBS* 7 55 est un bon précurseur des textes d'Émar postérieurs où contre l'assurance d'un héritage on acquitte les dettes de celui/celle qui adopte et on lui promet le service-*palâhum*. Dans ce texte, N-BLKT est l'équivalent d'un PLH nié. Dans le cas où l'on revient sur l'accord, celui qui a acquitté les dettes peut rentrer dans ses fonds, ce qui est exprimé ici l. 12 (*ap-lu-ú-ma*), et entraîne une tablette de non-revendication (l. 13).
Le *mubbalkitum* dans les textes juridiques est de fait « celui qui transgresse un accord ».

[41] Il ne s'agit cependant pas de la *sugâgûtum* qui doit être, au moins sous la forme où elle nous est abondamment documentée, une innovation de Zimrî-Lîm ; *cf.* les considérations de L. MARTI, *FM* X, Introduction.

28 *la i-sà-ra-ra ma-ha-ar*
ši-bu-ut ma-tim
30 *as-ni-iq-šu*° *ma-ha-ar*
dingir 1 aga zabar 1 udu-nita$_{2}$
32 *i-*⌜*mì*⌝*-id ka-lu-ši-na*
Tr. *it-ta-as-ra-ra*

Alors, moi-même, afin qu'il n'y ait pas de sitôt d'(autres) affaires mensongères, par devant les Anciens du pays je lui ai fait des réprimandes[42] et par devant le dieu j'ai imposé[43] une hache de bronze et un mouton mâle, tout s'étant révélé[44] n'être que mensonges.

La condamnation ne comporte que des aspects financiers, puisque les calomniateurs sont mis à l'amende sans être condamnés à mort, comme cela se passait lorsque l'accusation comportait un tel risque pour l'accusé. Išhi-ilûma est, néanmoins, après réprimande (l. 30), déplacé hors de sa communauté (l. 38), ce qui est un écho des mesures prises selon *ARM* XXVI 45 à l'encontre d'un certain Ittin-Lîm, lors du *rihṣum* des Bédouins, au cours duquel on craint de le voir contester l'autorité d'Ibâl-pî-El, à un moment où ce dernier a dû prendre la direction des *Mâr sim'al*. L'autorité mariote a cherché à éviter les conflits en séparant les adversaires, ce qui pouvait en un sens donner satisfaction à tout le monde.

34 *ù a-nu-um-ma* ^{I} lú
^{I}*iš-hi-*AN*-ma*
C. i 36 [*š*]*u-um-šu* 6 su kù-babbar
eq-bu-šu ù i-na
38 *ni-še*$_{20}$*-er*° *wa-ši-ib*

D'une part (*ù*) le sieur nommé Išhî-ilûma, sa compensation (*eqbum*[45]) (sera) de six sicles ; ainsi (*ù*), il est (désormais) à résidence à Našer[46].

---

[42] Pour ce sens de *sanâqum*, cf. les références *LAPO* 16, p. 78. Le texte comporte un très clair *-šu* que l'on ne peut ramener à *-ma* ; comme les accusateurs représentent une pluralité, ce singulier ne peut renvoyer qu'au scheich. L'autorité mariote semble donc avoir donné tort à tout le monde : pour le scheich, on a appliqué le principe qu'il n'y a pas de fumée sans feu, pour les gens de la tribu, on a considéré qu'ils avaient tort de s'être rebellés contre une autorité légitime.

[43] Je dois la lecture de *emêdum* ici à M. Guichard. La forme se présente comme une 3e sg mais plusieurs exemples montrent que le *e-* de 1re personne peut être noté par *i-* à cette époque.

[44] La formule française rend compte de l'emploi du parfait.

[45] Cette séquence IK-BU- est difficilement dérivable de *qabûm* « dire ». Il est possible que ce terme soit attesté, comme aramaïsme, dans certains textes néo-babyloniens : l'expression (argent) *ina IQ-bi šá* NP est dérivée par *CAD* I, p. 173 d'un *iqbû* = « order, direction », mais par *AHw* p. 385b (*cf.* W. VON SODEN, *Or* 35, p. 11) d'un *eqbu* « arriéré$^{?}$ » (Rückstand$^{?}$). De même dans *VS* III 192 ii 3' : 16 kùr su$_{11}$-lum-ma *šá* mu 3⌜4⌝$^{?}$, *ù* mu 35 ^{Id}mùš-šeš-*šú* a ^{Id}nà-mu^{na}, *i-na eq-bi-in-ni a-na* ^{I}a^{a}, dumu *šá* ^{Id}amar-utu-mu-šeš *it-ta-din*, … etc., ce qui pourrait signifier : « Il a donné comme dédommage-

Eqbum pourrait être mis en rapport avec l'hébreu *'qb*, l'akkadien standard employé par ce document ne notant pas en principe un ' surtout initial, si ce n'est pour l'onomastique.

Dans *Gn* 27 : 36 le terme apparaît dans un contexte juridique; *'ēqeb* est rendu par « wages » (Koehler-Baumgartner, p. 873a) dans *Is* 5 : 23. Dhorme, *Pléiade* II, p. 20 traduit : *maṣdīqēy rāša' 'ēqeb šoḥad* par « Ils justifient le méchant pour prix d'une gratification ». On pourrait envisager une traduction « Ce sont des gens qui donnent raison au méchant suite à/ en compensation d'un baqchich », le terme *šḥd* signifiant « baqchich » à Éléphantine. Un sens de « compensation » (*scil.* pour l'accusation ou/et pour le déplacement) conviendrait ainsi bien ici à *eqbum*.

La décision ultime de l'administrateur royal ménage les deux parties : au civil, il y a réprimande (l. 28-30) ; au religieux, le dieu reçoit (comme salaire de son intervention, ou comme amende?) une hache de bronze et un mouton mâle ; d'un autre côté, le calomnié se voit gratifier de 6 sicles d'argent, ce qui pourrait indiquer la valeur de l'amende sacrée (un mouton mâle vaut au moins un sicle), mais aura désormais Našer, à l'aval de Mari, comme résidence ce qui l'éloigne considérablement de Ziniyân, sans doute afin que le calme revienne localement.

Ce texte permettrait d'aller un peu plus avant dans la compréhension du difficile texte juridique *ARM* VIII 6, réédité par D. Charpin[47] : il s'agit de l'aliénation d'un champ (le début du texte n'est pas conservé) avec une rédaction totalement atypique (Charpin, *ibid.*, p. 266). On pourrait désormais voir dans la l. 19', non plus la mention du *râbiṣum* d'un toponyme (cf. *CAD* R, p. 21b ; pourquoi ?) mais une mention de l'éventualité d'une oniromancie ; je lirais ainsi les l. 19'-20' : 1 *b*[*e*[48]*-el* é (?) *ú-ul i-r*]*a-bi-iṣ, ša r*[*e-eš é-ká*]*l-lim*[49], *ú-*[*ka-al*] = 1 (ancien) propriétaire de la maison ne pourra recourir à une incubation ; il y aura mise à disposition pour le Palais.»

Sans doute à dissocier du champ aliéné, le document VIII 6 devait, de fait, mentionner une autre réalité appelée *bît huqbi* où *huqbum* peut représenter une variante (PURS // PIRS) de l'*eqbum* ici mentionné, avec notation du ' par H, comme on s'y attend dans un texte juridique qui a d'autres

---

ment de notre part ». *CDA*, p. 76a note pour l'expression néo-bab. un « sens inconnu ».

46 Nišer est une variante déjà connue pour Našer quoique *ARM* XVI/1 ait enregistré, p. 24, Našer comme une ville de Haute-Mésopotamie et, p. 25, Nišer comme une localité du Moyen-Euphrate. Našer est attesté comme un bourg près de la région de Mari par A.4536[46], quoique le *halṣum* de Našer soit maintefois attesté comme dans M.6868 (= *ARM* XXXI, p. 263) : [*ha-l*]*a-aṣ na-ši-ir*[ki]. Le terroir est aussi attesté avec Suqâqum, Amatum, Atamrum, toutes villes qui ne sont pas loin de Mari.

47 Cf. *MARI* 6, p. 264.

48 Tel semble avoir été le texte d'après les collations, selon mes notes.

49 En me fondant sur les notes prises lors de la collation qui coïncident avec la copie de G. BOYER qui montre un ŠI final ; mon exemplaire porte « é-ká]l-lim est possible » ; la transcription « *ta-r*[*i-im-ša-ki*]*-im* » de *MARI* 6 ne m'est pas compréhensible. D. CHARPIN, *ibid.*, p. 266 présente d'ailleurs ses restaurations comme « incertaines ». Il y a place pour 2 signes entre le RI et le GAL.

normes qu'un document épistolaire. Le texte signifierait que, même en cas d'*andurârum*, cette réalité est considérée comme aliénée totalement, par rapport aux anciens propriétaires, tout en ménageant[50] les droits du Palais. Cela expliquerait pourquoi sa description arrive en fin de texte (cf. Charpin, *ibid.*, p. 266). L. 11, lire sans doute :

> … *i-na bi-*⸢*i*⸣ é *hu-uq-b*[*i-im*], I *ab-du-*^{d}*a-mi su-ga-gu-um*
> « Concernant la cession de propriété[51] de la demeure de compensation, Abdu-Âmi le scheich (scil. a été garant) ; (pour la maison de compensation, il n'y a pas de revendicateur.)»
>
> ii *ma-la be-lí iq-b*[*u-ú*]
> 40 *ú-sà-ni-iq be-lí*
> *ša e-pé-ši-šu l*[*i*]*-pu-úš*
>
> J'ai mené toute l'enquête dont mon seigneur avait parlé. Que mon seigneur fasse ce qu'il a à faire.

La fin de ce texte fait partie de la rhétorique obligée de l'époque.

4. LE PROCESSUS DE L'ONIROMANCIE

Quel que soit l'intérêt historique intrinsèque du document, je m'attacherai plus spécifiquement, dans ce colloque qui envisage les formes diverses de la prophétie, au mécanisme de l'incubation.

Ce texte montre comment se passe l'affaire, relativement complexe, de la divination par intervention directe d'une divinité au cours d'une incubation.

4.1. Le théonyme Aštabi-El ressemble, tout comme Itûr-Mêr, à un nom propre d'humain, même si aucun contemporain n'en porte de tel. Il s'agit sans doute là d'une onomastique désuète[52], les deux divinités pouvant représenter ainsi des ancêtres divinisés. Il est loisible de remarquer dans « Aštabi-El » la marque d'une onomastique bédouine *mâr sim'al* où la forme verbale en *a-* en remplace en fait une autre en *ya-*. Le nom devrait sans doute s'interpréter *Yaštabi-El[53], « El s'est rassasié », sans doute un nom commémoratif, comme Itûr-Mêr doit signifier « Mêr est revenu ».

---

[50] On ne peut exclure cependant une lecture *ú-*[*ul ú-ka-al*]. Il ne reste pas d'initiale de signe après le Ú.

[51] Je préfèrerais voir ici une forme de **bî'um* «cession» (du verbe *bâ'um*, «acheter») que de *pûm*.

[52] Il est possible que ce nom divin ait à voir avec le soi-disant « hourrite » Aštabi, attesté sous la forme Aštabil dès Ébla.

[53] NP sans doute parallèle à Išbi-Erra ; l'onomastique de Mari babylonisée ne documente cependant pas de NP en *Išbi*-Ndiv. ou *Yašbi*-Ndiv. Ne sont attestés que des NP comme *ia-ši-ib-*^{d}*da-gan* (M.6519), ou *ia-ši-ib-'à-a* (M.7436) où il doit s'agir en fait d'un hiphil

4.2. Comme l'affaire concerne Ziniyân[54] et qu'elle n'est pas évoquée dans la capitale, il est vraisemblable que le dieu fait référence à la ville où exerçait Habdûma-Dagan, donc sans doute Saggâratum au district de qui appartenait Ziniyân, surtout Ziniyân *yahapallû*. Il s'agirait ainsi d'un moment où Habdûma-Dagan, après la chute de Yasmah-Addu a été en poste dans cette ville[55]. On sait également que Habdûma-Dagan a été en poste[56] à Zibnatum, qui est également dans la région de Saggâratum[57] où devait être portée la chose jugée. De la même façon la lettre d'Itûr-Asdû appartient au début du règne.

4.3. Qu'un dieu puisse faire des révélations en rêve, surtout pour dévoiler un secret, on en a plusieurs preuves à Mari, tel *ARM* X 100 (= XXVI/1 232 = *LAPO* 18 1262) où, à propos de la disparition de sa servante, Zunnâna déclare avoir vu en rêve[58] Dagan, « sans qu'on l'ait touchée » (LPT), donnant sans doute ainsi une indication sur le rite de l'incubation personnelle ; de la même façon se présente le remarquable A.15 (= *ARM* XXVI 233 = *LAPO* 18 933 [« Dans un rêve que j'ai eu… »]). Il est néanmoins difficile de dire si tous les rêves rapportés dans les textes de Mari étaient le résultat d'une incubation. Dans les deux textes où un dieu se couche et dans *ARM* X 100, le rêve sert à établir un jugement dans une affaire humaine embrouillée à affirmations contradictoires[59].

---

de ŠûB. La forme féminine courte *ia-ši-ba* (également sur Šûb) est, en revanche, très bien attestée.

54 A.4434 montre que la ville appartenait à la province de Saggâratum alors que M.6550, entre autres, la rattache à la Forteresse de Yahdun-Lîm. Le fait s'explique par des déplacements de la frontière administrative entre les deux provinces d'amont. Il faut en déduire de Ziniyân se trouvait sur la rive droite de l'Euphrate, à l'amont de la région de Terqa. Un texte parle de l'existence d'un *halṣum* de *zi-ni-ia-an*^{ki} ; il peut s'agir d'un moment antérieur à l'établissement des 3 districts principaux du royaume des Bords-de-l'Euphrate.

55 Pour la présence de Habdûma-Dagan à Saggâratum, cf. P. VILLARD, *Amurru* 2, p. 89-90 et B. LION, *ibid.*, p. 174-176. Dans la lettre A.71, lettre d'Ašmaṭ à Habdûma-Dagan (donc nettement du règne de Zimrî-Lîm), annonçant la venue du roi, rien n'indique le statut du fonctionnaire : on penserait plutôt à un militaire. Il en est de même de A.2432 (= *LAPO* 18 1270), où il dit simplement se trouver avec sa famille dans la ville basse de Saggâratum.

56 *Cf. ARM* I 18, I 62. Rien ne prouve qu'il ait été *šâpiṭum* de Zibnatum, comme l'en crédite *ARM* XVI/1, p. 95. Dans *ARM* II 97, on parle de son *halṣum*, mais il pourrait s'agir de Tuttul et cela n'indique pas, en tout cas, qu'il soit un *šâpiṭum*, surtout pas de Zibnatum où il n'y a jamais dû y avoir de « gouverneur ».

57 Cela est prouvé par les textes A.4590 et M.6323 v. La ville appartenait au clan d'Ilasakar.

58 Le texte emploie *ṣullulum* qui représente la forme II (D) de *ṣalâlum* (« dormir »), au sens de « faire un rêve ».

59 Ainsi dans *ARM* X 100 (= *LAPO* 18 1262), le lieu où est détenue la servante de dame Zunnâna ne fait l'objet que de ragots (*zimzimmum*) ; le détenteur niant les faits, la divinité indique que seule une intervention du roi peut mettre fin à la situation bloquée par le mauvais vouloir du ministre.

À la différence de l'affaire des Babyloniens, le jugement divin n'innocente pas l'accusé ; sans doute le plus important pour le roi était de ne pas avoir d'ennuis avec un chef de communauté bédouine installée sur le terroir de Ziniyân. Il y a plusieurs indices que les communautés bédouines étaient divisées au début du règne de Zimrî-Lîm, comme le montrent les accusations portées contre Ibâl-pî-El, à cause desquelles Ittin-Lîm, le trublion accusateur, a été préventivement éloigné pour prévenir tout désordre. Ces divisions devaient refléter le fait que certains avaient continué à soutenir le royaume de Haute-Mésopotamie alors que d'autres passaient du côté du nouveau pouvoir.

Les deux fois où l'on constate clairement une oniromancie, c'est sur ordre du jeune roi, au pouvoir mal assuré, que l'affaire a été engagée. Une ressemblance majeure avec le procédé de l'ordalie réside dans le fait qu'il s'agit de procès où il n'y a pas de témoins, mais simplement des accusateurs : c'était donc « parole contre parole » et l'on s'en remettait à une communication avec un dieu, lequel savait apparemment tout, pour décider de ce qu'il en était.

4.4. La question se pose cependant de savoir s'il y a bien eu rêve. L'intervenant humain est un *kalûm* (l. 14) qui exprime à voix haute (l. 15, *liqbi*) la vision (ou la décision) du dieu. L'administrateur royal n'a comme tâche que de veiller à ce que le résultat soit mis par écrit (l. 16, *šušṭir*) ce qui rappelle ce qui se passe avec l'*âpilum* de Šamaš[60]. Cette instruction du roi ne s'explique d'ailleurs que si le *kalûm* qui est chargé de dire le rêve du dieu ne sait pas écrire, ou au moins rédiger.

Le terme *râbiṣum* a un sens obvie vu le contexte où il se produit : forme du verbe *rabâṣum*, il ne peut que désigner « celui qui se couche ». *Rabâṣum* devrait désigner ici le fait de « se coucher pour obtenir un oracle » ; on le mettra en relation avec le pseudo **rabâsum* au sens incertain[61] de *VAS* 22 91 : 17 qui survient dans l'expression *bârûtam ana … nirtabbiṣ-ma*, donc dans un contexte très net de divination. On donnera donc à *rabâṣum* le sens technique de « incuber » et à *râbiṣum* celui d'« incubateur »[62].

---

[60] Cf. *ARM* XXVI 414 où l'*âpilum* de Šamaš dit : «Envoie-moi un scribe… que je lui fasse écrire le message que Šamaš m'a envoyé pour le roi».

[61] «mng. Unkn.», *CAD* R, p. 10a ; *cf.* J.-M. DURAND, «Un conflit diplomatique…», p. 94.

[62] Cette attestation pourrait entraîner une réinterprétation de *ARM* X 9 (= *LAPO* 1142). La seconde partie de la lettre ne permet plus de savoir à quoi renvoie la description spectaculaire du dieu Hayya entouré par d'autres dieux : « prophétie » ou plutôt « rêve à message prophétique » ? *Cf.* J. SASSON, « An Apocalytic Vision from Mari ?: Speculations on *ARM* X 9 », *MARI* 1982, p. 151-167. Le texte se termine par l'énigmatique « Nous n'attenterons (*nu-ga-al-la-al*) pas à la brique de Mari ni au *râbiṣum* de Mari ». Le *râbiṣum* a généralement été compris comme le « gardien », c'est-à-dire le roi de Mari, façon bizarre de parler et certainement sans parallèle, ce qui avait été attribué au genre particulier du texte et à une stylistique déviante. Il est possible désormais d'interpréter cette seconde partie du texte comme une incubation servant à contrôler ce que l'*âpilum* de Dêrîtum avait dit dans la première partie conservée, à savoir que l'Élamite ne pourrait rien contre le Haut-Pays. Le *râbiṣum* serait ainsi, non

Le *râbiṣum* n'est manifestement pas pour le seul accusé, à en juger par le *-šunu* qui le complète, mais plutôt pour les accusateurs. Le fait que cet homme était un *kalû*[63] indique d'abord qu'il était choisi dans une certaine population. L'office de *kalû* est bien connu à Mari mais on voit ceux qui sont ainsi appelés exercer leur fonction surtout pour les purifications au moment où se termine la grande peste qui a ravagé le royaume sous Yasmah-Addu. Aštabi-El devait être un dieu terrible à en croire le sens du théonyme[64]. Cela l'apparenterait aux dieux qui ont déclenché la peste. En tout cas, il est significatif que, alors qu'Addu est un des deux dieux majeurs de Ziniyân *yahapallû*, ce n'est pas à l'hépatoscopie que l'on demande la réponse mais à la technique de l'oniromancie.

Peut-être l'osmose entre représentation divine et être humain allongé à ses côtés passait-elle par des moyens techniques qui ne nous sont pas indiqués, comme lorsque l'on voit le « signe » (*ittum*) boire dans *ARM* X 4 avant de rendre son très verbeux oracle ; dans ce dernier exemple, il devait s'agir d'*âpilum*, interrogés hors consultation hépatoscopique. Dans les textes de divination par les rêves de la Mésopotamie de l'Est, c'est le *šâ'ilum* ou la *šâ'iltum* qui officiaient. Le *šâ'ilum* («questionneur») semble avoir utilisé des fumées d'encens ; peut-être y distinguait-il des figures et des réponses, ou s'en intoxiquait-il ; cela n'est pas précisé.

Le dieu qui se couchait ne le faisait pas obligatoirement dans un sanctuaire : on en a la preuve par le texte qui montre (la représentation d')Itûr-Mêr se couchant (*rabâṣum*) devant la grand porte de Mari, sans que soit

---

pas le roi mais celui qui raconterait le rêve qu'il a eu et la « brique », *libittum*, pourrait représenter le support oraculaire qui symbolise Mari, puisqu'il semble qu'il ne pouvait pas y avoir sur les Bords-de-l'Euphrate d'interrogation sans support formel (*cf. ARM* XXVI, p. 38-43). Les dieux assureraient par la bouche du dieu Hayya la vérité du songe.

Cela étant, il faudrait changer l'interprétation historique du texte. Je considère toujours que le terme de *ARM* X 9 : 12 *ala'îtum* signifie bien *elêtum* «Hautes-Terres», mais plutôt que de penser au moment de l'invasion d'Ešnunna ou de l'Élam en Haute-Djéziré, il faudrait désormais considérer, si l'interprétation proposée ici pour *râbiṣum* est valide, que le texte appartient au moment où Zimrî-Lîm convoite toujours les territoires de la Haute-Djéziré orientale avec Šubat-Enlil, l'ancienne résidence de Samsî-Addu, ce qui semble avoir été effectif au début de son règne. Šiptu arrive, en effet, assez vite à Mari ; sa présence dans une conduite religieuse « anomale » n'est pas pour surprendre (*cf.* encore *ARM* X 4, qui pourrait bien dès lors dater également de la première lutte contre Išme-Dagan et être ainsi de la fin de la puissance du royaume de Haute-Mésopotamie (sans datation dans *LAPO* 18, p. 321) ; cf. les parallèles d'expression avec *ARM* X 60 (= *LAPO* 18 1091, d'avant même l'arrivée du roi) ; sa présence pourrait servir pour désigner le *terminus a quo* du document. C'est d'ailleurs aux premiers moments de la royauté de Zimrî-Lîm que cette dernière (*cf. ARM* X 9 : 9-10) pourrait être remise en question.

63 J'avais essayé dans un premier déchiffrement de lire *li-ša-lu-šu* (« qu'on l'interroge ») pour retrouver ici le *šâ'ilum* babylonien, spécialisé dans la divination par les rêves, mais il n'y a pas place sur la tablette pour une telle lecture et il n'est pas raisonnable d'introduire dans un passage cassé une correction comme [*l*]*i-<ša>-lu-šu*, sous prétexte que LI est alors écrit ŠE-ŠA ; enfin, il me semble que l'on devrait attendre *lišâlû-šu-ma*.

64 *Cf.* ci-dessus.

néanmoins mentionné de *râbiṣum*, mais les textes ne parlent pas de tout, surtout de ce qui devait être à l'époque d'une évidence complète.

4.5. En ce qui concerne «*ha-ia-sú*» (l. 14), le terme est d'interprétation difficile, d'autant plus qu'il doit désigner une réalité occidentale, non akkadienne. Comme une racine *HYS/Z/Ṣ ne donne pas de sens, on doit chercher dans cette expression la combinaison d'un suffixe personnel *-šu* avec une racine se terminant en dentale. Ce singulier doit renvoyer à la divinité plutôt qu'au *râbiṣum*, puisque ce dernier n'est pas encore mentionné.

J'ai très longtemps hésité entre en faire un individu qui exercerait à côté du *râbiṣum* ou une réalité qui concerne la divinité[65]. Dans le premier cas, le *râbiṣum* formerait avec lui un couple du genre du *bârum/âpilum* (Mari) ou du *bârum/šâilum* (Babylone) ; dans le second, le terme renvoie au verdict divin.

(a) Un verbe ***hiâṭum***[66] n'est attesté à Mari qu'avec le sens « inspecter », exactement « constater par soi-même » : *ARM* III 17 : 23 [= *LAPO* 18 976] *a-na* 5 àm *bi-ri* 6 àm *bi-ri* a-šà, *i-hi-ṭù-nim* (= *ihiṭṭûnim*) = « Ils inspectent sur 5 à 6 doubles lieux », *ARM* III 42 : 16 *a-na … mer-qé-ti-šu he-ṭì-im* (= *hiâṭim*) « (j'ai entrepris …) d'inspecter les dégâts ».

(b) Un verbe ***ḫiâdum***, équivalant au sumérien i.bi.lu-dug₄.ga, est attesté dans un lexique avec le sens de « to speak, make an utterance » (cf. *CAD* H, p. 28a) et de « ausprechen » (*AHw*, p. 342b) ; le lexique IZI V 33 est désormais *MSL* XIII, p. 161 : 33.

W.G. Lambert, *AfO* 19, 1959, p. 58 : 129 a retrouvé ce verbe dans des passages de prières comme *ih-ti-dam-ma mar-ṣa-ku i-*[*ba*]*k-ki-ka* = « He muttered as he wept to you " I am ill ", avec le même verbe que dans la *Prière à Nabû*, ZA 4, p. 257 iii 16. *Le verbe hâdum* désignerait une certaine façon de parler à quelqu'un (« mutter » = « marmonner »), ici apparemment d'une voix entrecoupée de sanglots.

Il serait ainsi à rattacher à l'hébreu ***ḥūd*** « ask a riddle » (Koehler-Baumgartner, p. 295b) et à *ḥīdā^h* = « question énigmatique », « discours à double sens » (cf. Koehler-Baumgartner, p. 309b). Le terme sumérien i.bi.lu reçoit d'ailleurs comme équivalence *hittu*, ce qui est un dérivé féminin sur le verbe *hi'âdu*, ou *têltu* qui est une désignation du « proverbe »[67]. Ce verbe ne semble pas documenté à Mari.

(c) Un verbe ***hâdum*** est attesté dans les textes de Mari sans être encore enregistré dans les dictionnaires. Dans une lettre d'époque éponymale, due à Uṣur-awassu, *ARM* XXVI 291 : 18, on trouve ainsi, par deux fois, une expression *i-ha-du-nim* qui fait problème ; D. Charpin a proposé d'y retrouver une forme de *idûm*, ce qui est excellent pour le contexte, mais non pour la morphologie :

---

[65] *Cf. OLA* 162/1, p. 456. Cette interprétation avait déjà été corrigée dans l'interprétation qu'a présentée de ce texte J.-M. HUSSER dans sa contribution « Songe » du *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (p. 1461) où les deux individus avaient été identifiés par lui. Le *ha-ia-sú* avait été compris néanmoins comme le « voyeur ».

[66] Comme toujours, dans les textes de Mari, je note par H le signe de la laryngale sans distinguer, sauf inventaire étymologique, s'il représente Ḫ, Ḥ ou '.

[67] *Cf.* J.-M. DURAND « Dictons et proverbes à l'époque amorrite », *JA* 294/1, 2006, p. 18-21. Le terme de *tîltum* fonctionne en fait plus avec le sens de « plaisanterie » ou « anecdote plaisante et instructive », à dériver sans doute d'un verbe TîL « être plaisant à », apparenté à l'arabe *tāla* (TūL) « charmer » qu'avec un sens « proverbe » qui est sans doute un modernisme.

ša ṭup-pí be-lí-ia, *ub-lu-nim ù šu-ba-*[*at be-l*]*í-a*, *i-ha-du-nim a-š*[*ar be-lí*], *wa-aš-bu ú-ul i-*[*du-ú*], *ṭup-pí a-na ṣe-er* [*b*]*e-lí-*[*ia*], *ú-ul ú-ša-bi-lam* = « Ceux qui ont apporté la tablette de mon seigneur, lors, avaient des informations sur la résidence de mon seigneur, mais ne savaient pas l'endroit (précis) où il se trouvait ; je n'ai (donc) pas fait porter une tablette de moi chez mon seigneur. »

ibid. 24 : *i-na-an-na iš-tu šu-ba-at b*[*e-l*]*í-ia i-na qa-ba-ra-a*ki, *i-ha-du-nim* = « Maintenant, puisqu'on a des informations sur la résidence de mon seigneur, à Qabarâ… »

ARM XIV 109 : 24 (= *LAPO* 353) : *ú-lu-ú* giš-tukul-há *ú-lu-ma sa-li-m*[*u-u*]*m* ⸢*i-na*⸣ [*b*]*i-ri-*[*š*]*u-nu*, *ú-ul ni-ha-dam* = « C'est soit la guerre, soit la paix entre eux ; nous n'avons pas d'informations. »

ARM XXVI/2 517 : 8' : [*um*]*-ma-mi ṣa-bu-um i-bi-ra-am*, *e-bé-er sà-sí-ia ú-ul ni-ha-dam* = « ils ont dit : l'armée a fait la traversée, mais nous ne n'avons pas d'informations sur la traversée de Sasiya. »

ARM II 107 (= *LAPO* 16 354) : *šu-ur-ku-ub* giš*di-im-tim a-na* giš-má, *ú-ul ni-ha-dam* : « nous n'avons pas d'informations sur l'embarquement de la tour. »

Il existe donc à Mari un verbe *hâdum* qui signifie contextuellement « avoir des informations provenant d'un tiers »[68], mais qui s'oppose apparemment à *idûm* « avoir une connaissance précise ». Il doit s'agir d'un verbe HāD, à constater ses formes inaccomplies, mais il peut avoir existé dialectalement une variante HYD[69]. Le signe DU employé pour le pluriel de cette racine empêche de la ramener à HiṬ dont le sens est effectivement tout à fait divergent, DU ne notant pas l'emphatique dans les usages mariotes. Il n'y a donc aucune raison de lire ṬAM le signe DAM de certaines de ses attestations.

4.6. Laquelle de ces racines peut expliquer *ha-ia-sú*? Le plus simple est de partir d'une forme infinitive avec valeur de substantif[70]. Même si l'on peut postuler qu'une forme dialectale HYD/Ṭ peut correspondre à Saggâratum à HÎD/Ṭ, *hiâṭum*, vu son sens, est sans doute à éliminer. Entre le verbe *hiâdum* (bab.) et le *hâdum/hayâdum* (?, mariote) il faut tenir compte que le premier a le sens actif de « parler sans assurance » alors le second signifie au contraire « avoir une certaine connaissance ». Le substantif *hayâdum* pourrait donc avoir le sens d'information.

Le *râbiṣum* aurait donc eu pour tâche d'être un informateur, celui qui dit si le dieu est d'accord ou non. C'est sans doute de sa proximité allongé aux côtés de l'emblème divin que devait lui provenir l'assurance de vérité que produisait sa parole. Rien n'assure dès lors qu'il s'agissait d'un rêve au cours d'un endormissement réel.

---

68 Dans sa note de *NABU* 1999/64, W. HEIMPEL a bien vu le problème d'une dérivation à partir de *idûm*, mais je ne le suis pas dans le fait qu'il suppose un verbe *haṭûm* = « attester », lequel n'existe sans doute pas.

69 Le H peut être un ḫ, un ḥ ou un '. L'étymologie ne m'apparaît pas mais il peut s'agir d'un terme dialectal.

70 J'ai exclu qu'il puisse s'agir du terme très bien documenté *hâyatum* (écrit toujours *ha-a-ia-tV…*), manifestement dérivé à partir de la racine « vivre ». Ce mot fonctionne avec le sens approximatif de « gens, population » : les contextes sont assez répétitifs ; il s'agit de personnes emmenées de force ou relâchées.

Ce qui retient l'attention dans cette incubation – dont très peu d'attestations subsistent – tient à deux faits.

(a) Sa pratique date des tout débuts du règne de Zimrî-Lîm. Nulle date n'est conservée pour le récit d'Itûr-Asdû mais il ne peut qu'être du moment, assez court, où l'individu est gouverneur (*šâpiṭum*) de Mari, plus particulièrement de celui où les rapports ont repris avec Babylone; cela se conçoit le mieux après l'accord de Mari et de Babylone sur la restauration de la monarchie de Kurdâ : c'était un moment où il fallait ménager Hammu-rabi, alors que les rapports devenaient de plus en plus mauvais avec Ešnunna ; il était donc peu politique de chercher des ennuis à deux de ses ambassadeurs. De semblables considérations chronologiques concernent la lettre de Habdûma-Dagan. Il est ainsi possible que ce genre de divination qui s'apparente à une ordalie n'ait représenté qu'une conduite d'exception ou locale qui n'a plus été pratiquée par la suite, au moins sur commande de l'État.

(b) Elle semble procéder de façon binaire, et se présenter comme un *Ersatz* de la divination, cette dernière étant la façon de légitimer toute autre forme de présages une fois installée solidement la royauté de Zimrî-Lîm.

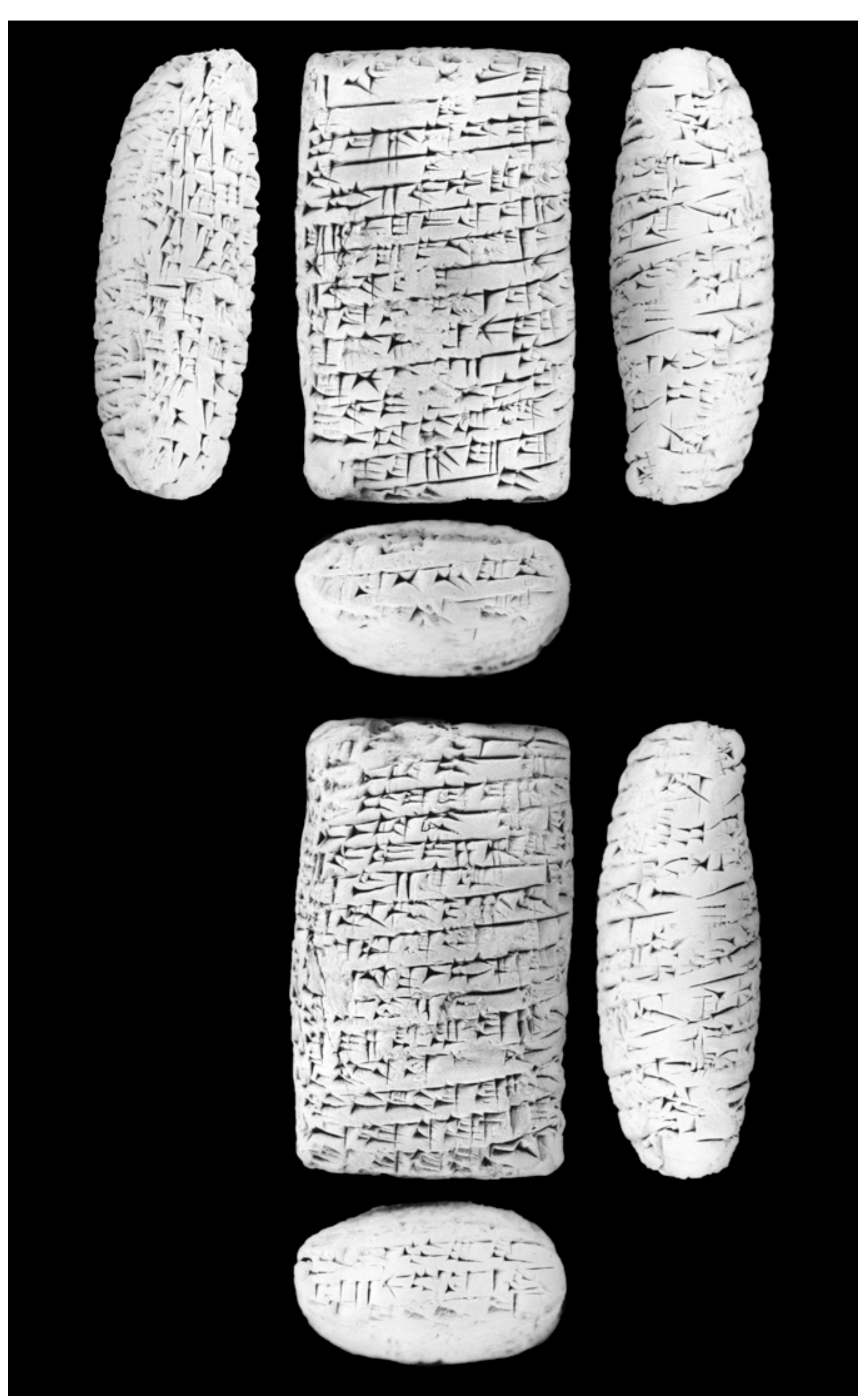
Il devait donc s'agir d'une procédure légitime surtout aux yeux des Bédouins *mâr sim'al*, ou au moins des « Occidentaux », s'il faut créditer *ARM* X 9, lettre de la princesse d'Alep, de la même technique religieuse.

De fait, il semble que, dans des cas où il s'agissait d'affronter « parole contre parole » sans témoins qui permettent de décider, on a plus volontiers par la suite recouru à la pratique ordalistique ; cette dernière devait néanmoins être difficilement envisageable si Hît, où de telles interrogations semblent *toutes* se passer par la suite[71], n'appartenait pas encore au royaume de Mari : les Bédouins *ašarugâyum* n'étaient en effet pas encore installés dans le Sûhum, ce qui devait être le fait d'une expédition montée ultérieurement par Ašmaṭ et Asqûdum[72] et, comme cela nous est dit expressément, la conséquence d'un arbitrage rendu par l'Élam concernant la possession de ces anciens territoires du royaume de Haute-Mésopotamie, après l'éviction des forces d'Išme-Dagan.

---

[71] Il y en a encore après la chute de Mari.

[72] *Cf. ARM* XXVI 35 et 38.



[A.747]

PROPHÉTIES ET RÊVES “CENSURÉS” DANS LES ARCHIVES ROYALES DE MARI

Dominique Charpin, EPHE (Sorbone) et UMR 7192*

« Le Seigneur DIEU a parlé : qui ne prophétiserait ? » (Am 3,8)

La question qui nous est posée par les organisateurs de ce colloque est : « Comment devient-on prophète ? » Il n'existe dans les archives de Mari aucun « récit de vocation prophétique » comme on en trouve dans la Bible, et cela en raison même de la nature radicalement différente des deux corpus[1]. Contrairement à ce qui est parfois rapidement indiqué, il n'existe pas de « textes prophétiques » dans les archives de Mari. Ce qui nous est parvenu, ce sont d'abord les termes mêmes de prophéties telles qu'elles ont été portées à la connaissance du roi de Mari dans une cinquantaine de lettres qui lui ont été adressées par des personnes qui ont été les auditeurs de ces prophéties : gouverneurs de province, proches du souverain, etc. On a donc affaire à des documents « bruts », qui n'ont jamais été retravaillés par la suite: ces textes nous sont parvenus tels qu'ils ont été écrits au XVIIIe siècle av. J.-C., et conservés pendant des siècles dans les décombres du palais détruit par les soldats de Hammu-rabi de Babylone vers 1760 av. J.-C.

Ce qui est très précieux dans le cas de Mari, c'est que ces lettres ne sont pas dépourvues de contexte. D'abord parce qu'elles s'éclairent les unes les autres : la densité chronologique de la correspondance est en effet extraordinaire. Actuellement, plus de 2500 lettres ont été publiées, qui couvrent une période d'une vingtaine d'années[2] : on a donc en moyenne une lettre

* Cette contribution a été préparée dans le cadre du projet « ARCHIBAB (Archives babyloniennes, XXe-XVIIe siècles) », dont la phase 2 est financée pour 2011-2014 par l'ANR (Agence Nationale de la Recherche) au titre des « programmes blancs ». Je remercie J.-M. Durand et Th. Römer pour leur invitation à participer à ce colloque.

1 La présentation la plus récente des archives royales de Mari se trouve dans D. CHARPIN, « Tell Hariri / Mari : textes. II. Les archives de l'époque amorrite », *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 14, Paris 2008, p. 233-248 ; pour une synthèse récente, cf. D. CHARPIN, « Le prophétisme dans le Proche-Orient d'après les archives de Mari (XVIIIe siècle av. J.-C.) », *in* J.-D. Macchi, C. Nihan *et al.* (eds.), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origine, milieux et contexte proche oriental* (Monde de la Bible 64), Genève 2012, p. 31-73.

2 On trouvera le catalogue complet des lettres de Mari intégralement publiées sur http://www.archibab.fr., où les abréviations utilisées dans la présente contribution pourront également être retrouvées.

tous les trois jours! Par ailleurs, l'abondance des textes administratifs permet de compléter notre connaissance du contexte, en particulier grâce aux informations chronologiques très précises qu'ils contiennent. Dans certains cas, on peut mettre en rapport une prophétie rapportée dans une lettre avec le cadeau qui a été fait au prophète qui l'a transmise[3].

Ce tableau très positif s'accompagne néanmoins de limites. Certes, nous pouvons estimer que, dans bien des cas, nous possédons les paroles mêmes que les prophètes ont dites; dans une occasion privilégiée, nous avons même la lettre qu'un prophète dicta en personne de la part du dieu Šamaš, adressée au roi de Mari[4]. En revanche, nous n'avons aucune « confession » d'un prophète, ni aucun récit (auto-) biographique. De façon étonnante, ce n'est pas dans une lettre à contenu prophétique que nous trouvons une allusion au concept même de vocation, mais dans le message d'un administrateur[5]. Peu après sa nomination à la prestigieuse fonction de *šandabakkum*, sorte de ministre de l'économie, Ṣidqi-epuh écrivit au roi de Mari[6] :

> « Mon seigneur m'a placé à un poste considérable : je ne suis pas (assez) fort. De même que le dieu appelle l'humanité, à présent, moi, (simple) ver de terre des fondations du mur, mon seigneur dans sa divinité m'a touché le menton et m'a renvoyé aux hommes. Or je ne possède rien ! »

Dans la suite de la lettre, le personnage se plaint de son dénuement. N'ayant pas d'accès direct au roi, il est passé par l'intermédiaire de son influent secrétaire ; mais il n'a pu obtenir gain de cause. Il écrit donc personnellement au souverain pour lui demander de bénéficier des mêmes privilèges que son prédécesseur. Il est tout à fait symptomatique que l'on soit ici dans le domaine de la comparaison : le roi, dans sa divinité[7], a at-

---

3 Le prophète-*âpilum* Lupahum, dont la mission est décrite dans ARM 26/1, p. 199, est enregistré comme bénéficiaire de 1 sicle d'argent dans le document comptable M.11436 (cité intégralement par J.-M. DURAND, ARM 26/1, p. 396). Noter que le texte M.18192 ne contient pas d'allusion à Lupahum (voir la collation de J.-M. DURAND dans ARM 30, p. 323).

4 ARM 26/1 194 ; voir D. CHARPIN, *loc. cit.* § 1.1.1, p. 36.

5 De façon significative, cet extrait a été cité par J.-M. DURAND dans son introduction aux textes prophétiques, dans la section intitulée « La "mission prophétique" » (ARM 26/1, p. 377-381).

6 A.450 : (5) *be-lí a-na te-er-tim* gal *iš-ku-na-an-ni* (6) *ú-ul da-an-na-ku* (7) *ki-ma* dingir-*lum a-wi-lu-tam i-na-ab-bu-ú* (8) *i-na-an-na i-ia-ti tu-il-ta-am* (9) *ša li-ib-bi a-su-ri-im* (10) *be-lí ša i-lu-ti-šu sú-uq-ti* (11) *il-pu-ut-ma a-na a-wi-le-e* (12) *ú-te-er-ra-an-ni* (13) *ù mi-im-ma ú-ul i-šu*. Extrait d'une lettre de Ṣidqi-epuh cité par J.-M. DURAND, ARM 26/1, 378 n. 13. Pour la traduction de *tu'iltum* et de *asurrum*, j'ai suivi la suggestion de K. R. VEENHOF, « Mari A.450: 9f. (ARM 26/1, 378 n.13) », *NABU* 1989/40, reprise par le CAD T, p. 466.

7 Il est dommage qu'un texte aussi important pour la notion de « divinisation royale » n'ait pas été commenté dans le recueil édité par N. BRISCH, *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (OIS 4), Chicago 2008, auquel j'ai apporté quelques compléments dans ma chronique « Se faire un nom : la louange du roi, la divinisation royale et la quête de l'immortalité en Mésopotamie », *RA* 102, 2008, p. 149-180, *spéc.* p. 156-161.

tribué à Ṣidqi-epuh une mission. L'administrateur, distingué par le choix du roi[8], s'en déclare indigne, mais c'est pour mieux réclamer ce qu'il considère en fait comme son dû : nous sommes ici au niveau de la rhétorique courtisane, avec son humilité affectée. Ce texte fournit l'exemple le plus ancien d'autodénigrement par comparaison de soi-même avec un ver, métaphore qui a eu une bonne postérité dans la Bible[9].

Faute de récit équivalent concernant un prophète, nous ne pouvons directement répondre à la question: « Comment devient-on prophète ? » On peut néanmoins étudier la formule par laquelle certains prophètes qualifient la mission dont ils ont été chargés par une divinité. Nous verrons ensuite comment certaines personnes refusaient de transmettre une prophétie dont ils avaient eu connaissance. Nous finirons par étudier des cas d'autocensure, dans lesquels ce sont non pas les intermédiaires, mais les détenteurs du message divin eux-mêmes qui refusèrent d'accomplir leur mission.

1. DES EXEMPLES DE « MISSIONS »

Les prophéties pouvaient être émises par des « professionnels » des deux sexes. Deux termes sont employés dans les archives de Mari pour les désigner : *âpilum* (fém. *âpiltum*), d'une part, *muhhûm* (fém. *muhhûtum*) d'autre part. Il reste difficile de déterminer précisément ce qui fait leur spécificité[10]. Mais pour notre propos, c'est davantage ce qui les unit qui est intéressant : il s'agit en effet de personnel religieux, rattaché à un temple et défini par rapport à une divinité. Cependant, à côté de ces « professionnels de la prophétie », nous avons aussi des cas de prophéties (ou de rêves) qui sont le fait d'individus quelconques. Or, dans un certain nombre de lettres, la transmission de la prophétie est précédée par ce qu'on peut appeler une « formule d'envoi en mission ».

---

8 Pour le geste consistant à « toucher le menton » (*suqtam lapâtum*), voir B. Lafont, « Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites », *in* J.-M. DURAND & D. CHARPIN (eds.), *Mari, Ébla et les Hourrites : dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993). Deuxième partie* (Amurru 2), Paris 2001, p. 213-328, *spéc.* p. 259.

9 Comme l'a signalé K. R. VEENHOF dans *NABU* 1989 /40, avec références à Es 41,14, Ps 22,7 et Jb 25,6.

10 Voir J.-M. DURAND, ARM 26/1, p. 386-390. Le même auteur est récemment revenu sur ce sujet, « La religion à l'époque amorrite d'après les archives de Mari », *in* G. DEL OLMO LETE (ed.), *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux. Volume I. Ebla et Mari* (OLA 162/I), Leuven, Paris, Dudley 2008, p. 161-716, *spéc.* p. 420-423). Pour une brève mise au point, voir D. CHARPIN, *loc. cit.*, § 1.2.3, p. 41-43.

1.1. Des « envoyés » de Dagan

Tel est le cas de plusieurs prophéties adressées par le dieu Dagan de Terqa au roi de Mari Zimri-Lim. On lit ainsi dans une lettre du gouverneur de Terqa Kibri-Dagan[11] :

> « Le jour où j'ai fait porter ma présente tablette chez mon seigneur, un extatique-*muhhûm* de Dagan m'a tenu ces propos : "Dagan m'a envoyé au sujet du sacrifice-*pagrâ'u* à accomplir. Envoie un message à ton seigneur pour que le sacrifice-*pagrâ'u* soit accompli le 14 du mois qui commence[12]. Il ne faut nullement qu'on laisse passer ce sacrifice". Voilà ce que cet homme m'a dit. »

On remarque dans ce passage que, contrairement à bien des exemples, on n'a pas ici la reproduction d'un discours directement adressé par le dieu au roi : la formulation est indirecte[13]. On retiendra surtout la formule : *Dagan išpuranni* « Dagan m'a envoyé ».

Il en va de même dans une autre lettre du même Kibri-Dagan, très semblable[14] :

> « Autre chose : le jour où j'ai fait porter ma présente tablette chez mon seigneur, un extatique-*muhhûm* de Dagan m'est arrivé et voici ses propos : "Le dieu m'a envoyé ; dépêche-toi d'envoyer un message au roi afin que l'on voue le rite funéraire (*kispî*) aux mânes de Yahdun-Lim." Voilà ce que cet extatique m'a dit et je viens de l'écrire à mon seigneur. »

La formule est légèrement différente, puisqu'on a cette fois « Le dieu (*ilum*) m'a envoyé », sans que la divinité soit nommée. Il s'agit à chaque fois d'un extatique-*muhhûm* de Dagan, sans qu'on puisse savoir s'il y a une raison particulière à cela. Kibri-Dagan ne donne pas de nom propre, ce qui empêche de déterminer s'il s'agit dans les deux cas de la même personne; il n'est pas rare en effet que plusieurs extatiques-*muhhûm* aient été rattachés

---

11 ARM 26/1 220: (13) [*u*$_{4}$*-um ṭup-pí an*]*-né-e-em* (14) [*a-na ṣe-er*] *be-lí-ia* (15) [*ú-ša-bi-lam*] (16) [^{lú}*mu-uh-hu-ú-u*]*m** (17) [*š*]*a* ^{d}*da-gan a-w*[*a-tam ki-a-am iq-bé-e-em*] (18) *um-ma-a-mi aš-šum* siskur$_{2}$-r[e *pa-ag-ra-i*] (19) *e-pé-ši-im* ^{d}*da-gan iš-pu-*[*ra-an-ni*] (20) *a-na be-lí-ka šu-pu-ur-ma* (21) iti *e-ri-ba-am i-na* u$_{4}$ 14-kam (22) siskur$_{2}$-re *pa-ag-ra-i li-in-né-pí-iš** (23) *mi-im-ma* siskur$_{2}$-re *še-tu la ú-še-te-qú* (24) *an-ni-tam* lú *šu-ú iq-bé-e-em*.

12 Pour le sacrifie-*pagrâ'um*, voir en dernier lieu A. JACQUET, *Florilegium Marianum XII. Documents relatifs aux dépenses pour le culte* (Mémoires de NABU 13), Paris 2010, p. 52-55.

13 Ce point a déjà été relevé par I. NAKATA, « Two Remarks on the So-called Prophetic Texts from Mari », *ASJ* 4, 1982, p. 143-148, *spéc.* p. 145 n. 19.

14 ARM 26/1 221: 7-21 (7) *ša-ni-tam u*$_{4}$*-um ṭup-pí an-né-e-em* (8) *a-na* [*ṣ*]*e-er be-lí-ia ú-*[*š*]*a-*[*b*]*i-lam* (9) ^{lú}[*m*]*u-uh-hu-um ša* ^{d}[*d*]*a-gan* (10) *il-li-*[*ka*]*m-ma* (11) *a-wa-tam ki-a-am* [*i*]*q-bé-*⸢*e*⸣*-*[*em*] (12) *um-ma-a-mi* (13) dingir-*lum iš-pu-ra-an-*[*ni*] (14) *hu-mu-uṭ a-na* lug[al] (15) *šu-pu-ur-ma* (16) *ki-ìs-pí a-na i-ṭe*$_{4}$*-em-m*[*i*-im*] (17) *ša ia-ah-du-un-l*[*i-im*] (18) *li-ik-ru-bu* (19) *an-ni-tam* ^{lú}*mu-uh-hu-um šu-ú* (20) *iq-bé-e-em-ma a-na be-lí-ia* (21) *aš-ta-ap-ra-am*.

au même dieu dans une même localité[15]. Quoi qu’il en soit, on a ici affaire à un/des professionnel(s).

Plus intéressant pourrait être cet exemple de prophétie qui n’émane pas d’un « professionnel »[16]:

> « Une femme, épouse d’un homme libre, est venue et m’a parlé à propos de l’affaire de Babylone en ces termes : “Dagan m’a envoyée ; envoie un message à ton seigneur pour qu’il ne s’inquiète pas et que le pays (non plus) ne s’inquiète pas. (etc.)”. »

Il s’agit encore d’une lettre du même Kibri-Dagan… Du coup, certains ont soupçonné que cette singularité venait du fait que ces prophéties étaient transmises au roi par Kibri-Dagan, qui aurait une manière standardisée de présenter les prophéties[17].

1.2. L’envoi en mission dans un rêve

Cependant, on retrouve des formules proches à propos de messages prophétiques transmis lors d’un rêve. C’est ainsi qu’une femme écrivit à la reine mère, Addu-duri[18]:

> « J’ai vu un rêve à ton sujet. Dans mon rêve, Bêlet-ekallim m’envoyait comme messagère [suite cassée]».

Ce n’est pas le seul cas où c’est dans un rêve qu’un individu reçoit de la divinité une mission prophétique[19]. On rappellera ici le texte très célèbre d’une « révélation de Dagan de Terqa ». Un certain Malik-Dagan rapporta à Itur-Asdu le rêve qu’il fit. Il se vit entrer dans le temple de Dagan à Terqa, et le dieu lui parla. Le discours divin s’achève ainsi [20]:

> « Maintenant, vas ! Tu es mon messager. Tu parleras à Zimri-Lim en ces termes : “Envoie tes messagers chez moi (etc.)”. »

---

[15] ARM 26/1 243 mentionne plusieurs extatiques-*muhhûm* de Dagan (sans doute à Terqa). Une lettre évoque *les* extatiques-*muhhûm* du dieu Amu de Hubšalum (ARM 27, 32) et une autre, très mutilée, mentionne « 5 extatiques-*muhhûm* du dieu Addu » (FM 3, 152), peut-être à Nahur.

[16] ARM 26/1 210: (8) 1 munus dam lú *il-li-kam-ma* (9) *aš-šum ṭe*$_4$*-em* ká-dingir-ra^{ki} (10) *ki-a-am iq-bé-em um-ma-a-mi* (11) ^{d}*da-gan iš-pu-ra-an-ni* (12) *šu-pu-ur a-na be-lí-k*[*a*] (13) [*l*]*a i-ha-aš ù ma-a-*[*tum*]-ma* (14) [*la*] *i-ha-aš.*

[17] I. NAKATA, « Two Remarks on the So-called Prophetic Texts from Mari », p. 147-148 n. 19.

[18] Lettre de Timlu à Addu-duri ARM 26/1, 240 : (9) [*šu-ut-t*]*a-am a-mu-ra-ak-ki-i*[*m*] (10) [*ù i-na š*]*u-ut-ti-ia* ^{d}be*-el*-te$_9$-[*é-kál-lim*] (11) [*ki-a-am iš-p*]*u-ra-an-ni.*

[19] Pour la question des relations complexes entre rêves et prophéties *stricto sensu*, voir D. CHARPIN, *loc. cit.* § 1.3.3, p. 52-55.

[20] ARM 26/2 233 : (32) *i-na-an-na a-li-ik áš-ta-pa-ar-ka* (33) *a-na zi-im-ri-li-im ki-a-am taqa-ab-bi um-ma at-ta-a-ma* (34) dumu-meš *ši-ip-ri-ka a-na ṣe-ri-ia* (35) *šu-u*[*p-r*]*a-*[*amm*]*a* etc.

Une fois encore, c'est le verbe *šapârum* « envoyer » qui est employé. Ici, ce n'est pas le messager qui dit « Dagan m'a envoyé ». Dans le récit de son rêve, c'est le dieu lui-même qui lui déclare qu'il l'envoie.

1.3. Conclusion

Aucun de ces textes ne nous dit véritablement comment on devient prophète. Mais les personnes qui avaient le sentiment de devoir transmettre un message au roi de la part d'une divinité insistaient sur le fait qu'elles étaient envoyées par celle-ci. Le modèle était clairement celui des relations diplomatiques[21] : au lieu d'être en mission pour le compte d'un roi étranger, les « prophètes » (professionnels ou occasionnels) étaient envoyés par un dieu. On notera d'ailleurs que, de la même façon que certains messagers n'étaient pas admis à une audience, un prophète pouvait se voir éconduit à la porte d'un palais[22]. S'agissant du monde mésopotamien du deuxième millénaire av. J.-C., il n'est donc pas vraiment possible de répondre à la question : « comment devient-on prophète ?» En revanche, on peut répondre à la question inverse : comment *ne pas* devenir prophète? En effet, si l'on définit de façon large le prophète comme « porte-parole » de la divinité, un individu chargé d'un message divin (prophétie *stricto sensu* ou rêve), on constate dans certains cas que son message peut ne pas parvenir à son destinataire : ce sont ces cas de censure ou d'autocensure que je voudrais maintenant examiner.

2. CAS DE CENSURE

Dans certaines circonstances, l'entourage du souverain censurait les prophéties ou rêves défavorables.

2.1. Une prophétie non transmise au roi

Un premier exemple nous est donné dans une lettre d'un certain Ušarešhetil à Dariš-libur, un proche du roi Zimri-Lim[23] :

---

[21] À la suite de J.-M. Durand, j'ai insisté sur cet aspect dans ma contribution « Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite : nouvelles données, nouvelles perspectives », *in* D. CHARPIN & J.-M. DURAND (eds.), *Florilegium marianum VI. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot* (Mémoires de NABU 7), Paris 2002, p. 7-38, *spéc.* p. 32.

[22] Pour le cas de messagers élamites qui protestent parce qu'on leur refuse d'entrer dans le palais de Babylone, voir ARM 26/2 370. De la même manière, le prophète-*âpilum* de Marduk n'eut pas accès à Hammu-rabi, à son grand dépit (la scène, savoureuse, est décrite dans ARM 26/2 371).

[23] ARM 26/1 222 : (5) [*aš-šum* munus-tur *š*]*a** ^{f}*be-el-tim* (6) [*im-ma-he*]*-e-em* (7) [dumu-munus *b*]*e-lí-ia* (8) [*ú-ul ib-lu-uṭ*] (9) [*i-na-an-na i*]*m***-tu-*[*ut*] (10) [u$_4$] x-kam *wa-al-da-at* (11) [x] x x x (12) [*u*$_4$*-mi-šu-m*]*a* ^{d}*ìr-ra-ga-mil* (13) [*im-ma*]*-he-e-em* (14) [*um-ma š*]*u***-ma** (15) [*ú-ul i-ba-l*]*u***-uṭ* (16) [*la-ma* lu]gal *a-na ma-ri*^{ki} (17) [*i*]*-ka-aš-ša-dam*

> « [À propos de la fille] de la reine, [il avait eu une tr]anse. [La fille] de mon seigneur [n’a pas vécu] ; [à présent, elle est m]orte. Elle était née le … . [Le même jour], Irra-gamil avait eu une transe, disant : “Elle ne vivra pas !” [Avant] que le roi n’atteigne Mari, dis-lui que cette fillette est morte, afin qu’il soit au courant. Il ne faudrait pas que le roi apprenne le décès de cette fillette à son entrée à Mari et ne se mette à être profondément troublé. »

Irra-gamil est connu comme extatique-*muhhûm* du dieu Nergal. Il avait prophétisé la mort d’une fille du roi peu après sa naissance[24]. Le décès eut lieu alors que le roi était en campagne ; on jugea nécessaire de le mettre au courant immédiatement, de façon qu’il ne montre pas son émotion lorsqu’il rentrerait dans sa capitale. Il est clair que tant de précautions n’auraient pas été nécessaires si la prophétie avait au préalable été portée à la connaissance du roi : si l’on craint que celui-ci ne manifeste publiquement trop de chagrin, c’est qu’il ne s’attendait pas à une mauvaise nouvelle. Son entourage lui avait donc caché la prophétie défavorable, jugeant sans doute inutile de l’alarmer.

2.2. Réticence à transmettre le rêve d’un tiers

De la même manière, on sent parfois une réticence à transmettre un rêve défavorable au roi, comme dans cette lettre de Kibri-Dagan[25] :

> « Autre chose. Un homme a [v]u un rêve et Ahum me l’a répété en ces termes : “La troupe [ennemie] [est entrée] dans les villes fortes, [Ma]ri, Terqa et Saggaratum. Après avoir pi[llé], elle s’est [instal]lée dans les forteresses de mon seigneur.” [Ahum] m’a [répété] son rêve (i.e. celui de cet homme) et il m’en a transmis la responsabilité en ces termes : “Écris au roi !” Voilà pourquoi j’ai écrit à mon seigneur. »

---

(18) *ki-ma* munus-tur *ši-i mi-ta-at* (19) *qí-bí-šum-ma lu-ú i-de* (20) [*a*]*s-sú-ur-ri a-na ma-ri*^{ki} (21) *i-na e-re-bi-šu* (22) *mu-ut* munus-tur *ša-a-ti* lugal (23) *i-še-em-me-e-ma* (24) *i-ṣa-ab-ba-*[*at*] (25) *i-ta-aš-šu-úš-ša-a*[*m*]. Les l. 24-25 posent problème ; pour une autre approche, voir W. HEIMPEL, *Letters to the King of Mari* (MC 12), Winona Lake 2003, p. 263. J.-M. Durand me signale qu’on pourrait envisager une forme de *zabâbum*, verbe qui n’est plus attesté qu’à la forme IV à l’époque récente pour décrire un cheval qui s’affole.

24 Ce n’est sans doute pas un hasard si le *muhhûm* Irra-gamil qui prophétise cette mort est rattaché au dieu des Enfers Nergal (cf. ARM 21, 333 : 34 et 23, 446 : 9’). C’est un exemple de plus de concordance entre le nom du dieu (Nergal) et l’onomastique théophore du prophète (Irra). On retrouve le même Irra-gamil dans un autre contexte mortuaire (FM 6, 45).

25 ARM 26/1 235: (7) [*ša-n*]*i-tam* 1 lú *šu-ut-*[*tam i-mu-u*]*r**-*ma** (8) [*ù*]*a**-*hu-um** *ú-ša-an-*[*ni*] (9) [*um-ma-m*]*i ṣa-bu-um* [*na-ak-rum*] (10) [*i-n*]*a a-la-ni dan-n*[*a-tim*] (11) [*ma*]-*ri*^{ki} *ter-qa*^{ki} (12) [*ù sa*]-*ga-ra-tim*^{ki} (13) [*i-ru-bu m*]*i-im-ma iš-t*[*a**-*hi-ṭú*] (14) [*ù i-na*] *dan-na-at be-*[*lí-ia*] (15) [*wa-aš*]-*bu* (16) [*a-hu-um*] *šu-ut-ta-šu an-ni-tam* (17) [*ú-ša-an-n*]*i-ma ar-nam e-li-ia* (18) [*ú-t*]*e-er-ma um-ma-a-mi šu-pu-ur a-na* lu[gal] (19) *ù aš-šum ki-*[*a-am*] *a-na b*[*e-l*]*í-ia* (20) *aš-pu-*[*r*]*a-a*[*m*].

Le texte ne donne malheureusement aucun indice qui permette de situer ce rêve dans l'histoire du règne de Zimri-Lim. Quoi qu'il en soit, les trois villes mentionnées dans le récit de ce rêve sont les chefs-lieux des trois provinces centrales du royaume de Mari : que l'ennemi les pille et s'y installe serait catastrophique. On sent bien que le gouverneur de Terqa répugne à transmettre un rêve aussi défavorable. Mais celui qui le lui répète fait peser sur lui la menace d'un châtiment (*arnum*), au cas où il n'écrirait pas au roi[26] ; d'où la formule finale, par laquelle Kibri-Dagan semble s'excuser de déranger le roi.

La question qui se pose est de savoir si ces conduites dépendaient de l'équation personnelle des individus. On serait en effet enclin à penser que Kibri-Dagan était réticent à l'endroit des prophéties. Dans une autre lettre[27], il raconte comment, au moment même où la moisson battait son plein, un extatique était venu le trouver pour qu'il répare d'urgence la grande porte de la ville. Faute de main d'œuvre, le gouverneur décida de ne rien faire. Mais peu après, l'extatique revint à la charge, avec des menaces très graves. Du coup, Kibri-Dagan écrivit au roi, moins pour lui transmettre la prophétie que pour lui demander l'envoi de main-d'œuvre supplémentaire.

3. Des cas d'autocensure

Dans les cas qu'on vient d'examiner, ce sont les intermédiaires qui ont fait ou risquaient de faire écran entre le messager d'un dieu (prophète ou rêveur) et le destinataire. Mais les archives de Mari nous livrent aussi des exemples où ce sont les messagers eux-mêmes qui refusent de transmettre la communication divine.

3.1. Un rêveur qui tombe malade

C'est à nouveau dans la correspondance de Kibri-Dagan qu'on trouve un récit bien intéressant. Après avoir rendu compte d'un travail commandé par le roi, le gouverneur de Terqa passe à un deuxième sujet[28] :

---

[26] J.-M. Durand a lu l. 8 *a*-hu-um** et a considéré qu'il s'agissait du prêtre-*šangûm* de la déesse Annunîtum, en poste à Mari. On a des exemples où cet Ahum retransmet des prophéties au roi, directement ou par l'intermédiaire de la reine (cf. D. Charpin, *loc. cit.*, § 1.2.5, p. 46-47). Cependant, on ne comprendrait en l'occurrence pas très bien pourquoi Ahum s'adresserait à Kibri-Dagan, gouverneur de Terqa ; par ailleurs, s'il s'agissait du frère du rêveur, on attendrait *a-hu-šu* « son frère » et pas *a-hu-um*. L'identité de l'intermédiaire dans ARM 26/1 235 reste donc à mes yeux incertaine, sans que cela modifie l'analyse de la situation.

[27] ARM 26/1 221-bis.

[28] ARM 26/1 234 : (1') *ki-a-am i*[*ṭ*]-*ṭú-ul um-ma-*[*a-mi* dingir-*lum-ma*] (2') é *an-né-e-em ha-ri-ba*[!]*-am la te-e*[*p-pé-ša*] (3') é *šu-ú in-ne-ep-pí-iš-ma* (4') *a-na na-ri-im ú-ša-am-qa-as-sú* (5') *i-na* u_4*-mi-i*[*m š*]*a š*[*u*]-*u*[*t*]-*ta-am ša-a-ti* (6') [*i*]*ṭ-ṭú-lu* [*a-na*] *ma-*[*a*]*m-ma-an ú-*

« [NP] a vu [un rêve] en ces termes. Voici [(ce que disait) le dieu] : "Ne (re)construisez pas cette maison en ruines. Si cette maison est (re)construite, je la ferai tomber dans le fleuve". Le jour où il a vu ce rêve, il ne l'a dit à personne. Le lendemain, de nouveau, il a vu un rêve. Voici ce que (disait) le dieu : "Ne (re)construisez pas cette maison ! Si vous la (re)construisez, je la ferai tomber dans le fleuve". À présent, je viens de faire porter chez mon seigneur la cordelette de son habit et une mèche de cheveux[29] de sa tête. Depuis ce jour, ce serviteur est malade. »

On a ici un exemple où le rêve est une expérience exclusivement auditive, sans qu'on ne rapporte aucun élément visuel, malgré l'emploi du verbe *naṭâlum* « voir »[30]. La mise en parallèle du récit des deux rêves successifs montre que le second est très exactement parallèle au premier, avec quelques variantes minimes : *harîbam* est omis, l. 10' on a la 2[e] personne du pluriel au lieu du passif.

	Premier rêve	Deuxième rêve
1. Défense	(2') *bîtam annêm* ***harîbam*** *la teppešâ*	(9') *bîtam annêm la teppešâ*
2a. Transgression	(3') *bîtum šû inneppiš-ma*	(10') ***teppešâšu-ma***
2b. Châtiment	(4') *ana nârim ušamqassu*	(10'-11') *ana nârim ušamqassu*

Quoique Kibri-Dagan ne l'indique pas explicitement, il semble bien attribuer la maladie du rêveur au fait qu'il n'ait pas immédiatement communiqué le contenu de son rêve aux autorités. Le bibliste pensera bien sûr à l'histoire de Jonas, puni par Dieu pour avoir refusé d'annoncer aux habitants de Ninive le châtiment divin qui les menace : la différence est qu'ici on ne peut soupçonner Kibri-Dagan de « romancer » l'affaire… On peut aussi citer un passage du livre de Jérémie, où le prophète est tenté de ne plus transmettre les oracles divins[31] :

---

ul iq-[*bi*] (7') *ša-né-em* u_4*-ma-am i-tu-ur šu-ut-ta-am* (8') *iṭ-ṭú-ul um-ma-a-mi* dingir-*lum-ma* (9') é *an-né**-*em la te-ep-pé-ša* (10') *te-ep-pé-ša-šu-ma a-na na-ri-im* (11') *ú-ša-am-qa-as-sú i-na-an-na* (12') *a-nu-um-ma sí-sí-ik-ti* [túg]*ṣú-ba-t*[*i*]-*šu* (13') *ù et-qa-am ša qa-qa-di-šu* (14') *a-na ṣe-er be*-[*l*]*í-ia* (15') *uš-ta-bi*-[*l*]*am* (16') *iš-tu* u_4-*m*[*i-im š*]*a-a-tu* (17') lú-tur *š*[*u**-*ú*] (18') *ma-ru*-[*uṣ*].

29 Noter ici l'emploi du terme *etqum* au lieu du plus courant *šartum*. J.-M. DURAND avait commenté l'utilisation de ce terme à propos d'un extatique-*muhhûm* en ARM 26/1 215 23 : « Plusieurs détails, d'autre part, soulignent l'aspect particulier du *muhhûm*. Lorsqu'il s'agit d'envoyer sa boucle de cheveux, on ne prend pas sa *šartum*, son « poil », comme pour tout un chacun, mais son *etqum*, soit au propre sa « toison », ce qui semble indiquer qu'il portait une chevelure plutôt embroussaillée. On peut s'imaginer donc ces « fous divins » comme des êtres plus ou moins sauvages et hirsutes, selon qu'ils passaient par des phases de lucidité ou de possession. » Il avait cependant signalé (ARM 26/1 215 note e) : « Cette façon de voir est cependant limitée par le texte n°182 [A.2135] où le gouverneur parle de son propre *etqum* ». On peut ajouter également le témoignage de ARM 26/1 234 : 13'. Rien ne donne l'identité du rêveur dans ce texte, mais l'emploi de lú-tur l. 17' exclut qu'il s'agisse d'un *muhhûm*.

30 Cf. à ce sujet D. CHARPIN, *loc. cit.*, § 1.3.3, p. 52-53.

31 Jr 20,9 (trad. TOB).

« Quand je dis : “Je n’en ferai plus mention, je ne dirai plus la parole en son nom”, alors elle devient au dedans de moi comme un feu dévorant, prisonnier de mon corps ; je m’épuise à le contenir, mais je n’y arrive pas. »

3.2. Lettre de Hammi-šagiš à Šu-nuhra-Halu

Je terminerai par un texte encore inédit, particulièrement intéressant pour la problématique de cette contribution[32]. Il s’agit d’une lettre écrite par Hammi-šagiš, malheureusement fort mutilée.

M.7160
[*a-na šu-nu-uh-ha-ra*]-⸢*lu*⸣-[*ú*]
2 [*qí-b*]*í*-⸢*ma*⸣
[*um-ma h*]*a-am-mi*-⸢*ša-gi-iš*⸣
4 [*ma-ru-k*]*a-a-ma*
[*šu-ut-tum*] *ša a-na be-lí-ia a-mu-ru*
6 [*ú-ul da*]*m-qa-at šu-ut-tum ši*-[*i*]
[*lu*]-*ú* ⸢*na*⸣-*ah-da-a*[*t*]
8 *ù a-na-ku a-da-ab-bu*-[*ub*]
[*u*]*m-ma a-na-ku-ma šu-ut-ti ú*-[*ša-an-ni-i*]
10 ^{I}*ia-si-im-su°-mu-ú il-li*-[*ik/kam*]
um-ma šu-ú-ma ^{munus}*mu-uh*-[*hu-tum*]
12 [*š*]*a iš*$_{8}$*-tár bi-ìs-ra il-l*[*i-kam-ma*]
ki-a-am id-bu-ba-a[*m um-ma-mi*]
T.14 *a-na na-ṣa-ri*-[x …]
[x] ⸢x x⸣ […]
16 [x x x] *x* […]
[x x x] *a-na-aṣ-ṣ*[*a-ar* …]
R. (entièrement détruit)

« Dis [à Šunuhra-Ha]l[u] : (ainsi) parle Hammi-šagiš, ton [fils].
[Le rêve] que j’ai vu pour mon seigneur n’est pas bon. Ce rêve est vraiment préoccupant. Or moi, je me demandais : “Dois-je r[épéter] mon rêve ?”, (quand) Yasim-Sumu est arrivé et a dit : “Une extatique-*muhhûtum* d’Ištar-bisra est ven[ue me trouver] et m’a dit : ‘Pour la protection de […] … je protègerai […] (toute la suite a disparu). »

1) La restitution n’est bien entendu pas assurée. Ce qui est certain, c’est qu’on n’a pas affaire à une lettre adressée *ana bêliya*, car les traces du seul signe qui subsiste ne sont pas celles de ⸢*ia*⸣ ; il s’agit en outre de l’avant-dernier signe, d’après l’alignement du dernier signe des lignes qui suivent.

---

[32] Inédit M.7160. Cette lettre à Šu-nuhra-Halu m’a été confiée par J.-M. Durand pour être publiée avec le reste de sa correspondance dans mon livre *La Correspondance à l’époque amorrite. Écriture, acheminement et lecture des lettres d’après les archives royales de Mari*, à paraître. Vu son intérêt dans l’optique du présent colloque, il a été décidé d’en offrir ici une première édition, dont je suis le premier à reconnaître le caractère hypothétique (une photo se trouve sur www.archibab.fr).

4) La restitution n'est pas sûre, mais il semble y avoir la place pour deux signes et non trois (e.g. [*ra-i-im*]-*ka-a-ma*).
8) On a compris *adabbub* comme l'inaccompli de *dabâbum* avec valeur réfléchie.
9) La restitution du verbe n'est pas sûre : pour *šunnûm* signifiant répéter un rêve à quelqu'un, voir ARM 26/1 235 : 8 (supra n. 25).

Il s'agit d'un cas exceptionnel. On assiste en effet au débat intérieur qui agite le rêveur : étant donné le caractère funeste de son rêve, qui concerne le roi, doit-il ou non en faire part ? Ses hésitations sont interrompues par la communication qu'il reçoit de Yasim-Sumu concernant la prophétie d'une extatique-*muhhûtum* de la déesse Ištar-bisra[33]. L'état de la tablette ne permet pas de connaître la teneur de cette prophétie, mais elle semble positive : l'affirmation « je protégerai » l. 17 devrait concerner le roi.

Ce n'est pas le seul cas de transmission simultanée d'un rêve et d'une prophétie : dans une lettre bien connue[34], la reine mère Addu-duri transcrivit à la fois deux rêves qu'elle avait eu successivement, puis une prophétie d'une extatique-*muhhûtum* de la déesse Annunitum. La différence est que le rêve était très défavorable, et la prophétie d'une tonalité voisine : la déesse ne garantissait la sécurité de Zimri-Lim que si le roi renonçait à partir en campagne et restait à Mari.

Il semble donc que Hammi-šagiš ait décidé de se tourner vers le secrétaire de Zimri-Lim, Šunuhra-Halu, laissant sans doute à celui-ci le soin de décider s'il devait transmettre ou non au roi un rêve défavorable, alors qu'au même moment la déesse Ištar-bisra assurait le souverain de sa protection.

CONCLUSION

Les prophètes ou les personnes qui rêvaient avaient donc conscience d'avoir été choisis comme messagers par un dieu. Cependant, quand le message était défavorable, le messager aussi bien que l'intermédiaire chargé d'acheminer au roi la prophétie ou le rêve pouvaient hésiter : c'est ce dont témoignent les cas de censure ou d'autocensure analysés ci-dessus. Cela montre une fois de plus que les textes qui nous sont parvenus, malgré leur nombre qui peut paraître impressionnant, ne nous donnent accès qu'à une fraction très réduite de la réalité antique.

---

[33] On notera au passage qu'il s'agit de la première occurrence d'une extatique de cette divinité, pour laquelle voir J.-M. DURAND, « La religion à l'époque amorrite d'après les archives de Mari », p. 249, 270, 288. On connaissait seulement l'apparition de Dada, le *šangûm* d'Ištar-bisra, dans un rêve d'Addu-duri (ARM 26/1 237 : 14-17).

[34] ARM 10 50 (= LAPO 18 1094).

L'APPARITION D'UN PROPHÈTE ANONYME DANS UN POÈME ÉPIQUE PALÉO-BABYLONIEN

Michaël Guichard, Paris-I Panthéon Sorbonne, UMR 7192[*]

Les "prophètes" de Mari figurent dans plusieurs types de sources : dans la comptabilité palatiale qui enregistre leurs récompenses pour la mission qu'ils ont accomplie en venant au devant du roi ; dans les rapports que les autorités (en particulier la reine Šibtu) ou les agents du roi écrivaient à propos du tout venant. Plus rarement, les prophètes pouvaient écrire directement au roi de Mari de manière anonyme[1] ou semi-anonyme[2]. La catégorie des prophètes *muhhûm* ('fous' ou peut-être 'extatiques'), est mentionnée dans le protocole du rituel d'Eštar, ce qui montre leur intégration dans les rites royaux[3].

Il faut aussi ajouter la mention d'un prophète-*āpilum* dans un texte trouvé dans le palais de Mari que nous qualifierions volontiers de « littéraire », l'*Épopée de Zimrī-Lîm*. Son intervention est pour le moins discrète, ne tenant que sur une ligne : le roi (Zimrī-Lîm) voit un prophète *āpilum* qui est pour lui le signe divin décisif anticipant la victoire définitive. Si J.-M. Durand a déjà eu l'occasion de citer le passage[4], celui-ci a cependant assez peu retenu l'attention. Il n'y a visiblement pas d'autres mentions prophétiques dans le document qui, il est vrai, est incomplet en raison de son état de conservation.

Cette brève mention, malgré les apparences, est tout le contraire de la simplicité. L'apparition soudaine du prophète doit être interprétée d'après

---

[*] Cette présentation est tirée de *L'Épopée de Zimrī-Lîm « Taureau du combat »*, prochainement éditée dans la collection des *F(lorilegium) M(arianum)*.

[1] *ARM* XXVI 192. Cette lettre adressée à Zimrī-Lîm rassemble plusieurs messages, respectivement d'Addu[?] (restitution non assurée), Eštar de Ninêt (= Ninive) et Šamaš. L'existence d'un tel texte pose évidemment beaucoup de questions, mais on peut supposer qu'un (ou plusieurs) prophète(s) en a/ont été l'inspirateur.

[2] *ARM* XXVI 194: lettre de l'*āpilum* de Šamaš. Le nom d'un messager est indirectement donné au cours de la lettre, il s'agit de Kanisānum (est-il à identifier à l'*āpilum* de l'adresse?).

[3] Relevons que cette catégorie d'extatique est mentionnée dans un autre rituel paléo-babylonien, *cf.* E. C. KINGSBURY, «A seven day ritual in the Old Babylonian cult at Larsa», HUCA 34, 1963, p. 1-34.

[4] *Cf.* CHARPIN et DURAND, « La prise du pouvoir par Zimri-Lim », *MARI* 4, 1985, p. 325 et DURAND, *ARM* XXVI/1, 1988, p. 428.

la place qu'elle occupe dans la narration entière qui se laisse assez bien reconstituer.

La diversité des mentions relatives à l'activité prophétique dans le corpus de Mari que l'on trouve dans des sources appartenant à des genres différents mérite d'être soulignée : d'un côté, des lettres et la comptabilité royale, tous documents de la pratique, de l'autre, un rituel (d'époque éponymale) et enfin l'*Épopée de Zimrī-Lîm*. Ce dernier document se rattache aussi bien à la littérature royale qu'à la poésie religieuse. Si les lettres, une fois reçues et (en principe) lues, étaient archivées et destinées à plus ou moins long terme à être mises au rebut ou recyclées de sorte que leur contenu était assez rapidement oublié, un texte comme l'*Épopée* était au contraire destiné à la postérité et même à l'éternité, comme cela était proclamé dans son prologue. L'évocation du prophète dans ce genre de texte a forcément une portée tout à fait différente, quand bien même la tablette de l'*Épopée* a connu le même sort que l'ensemble des archives royales qui ont été retrouvées dans les décombres parce qu'elles avaient été jugées sans valeur par les pilleurs et incendiaires du palais. L'*Épopée* était à la gloire de la dynastie régnante. L'armée de Babylone avait abattu celle-ci et même entrepris d'en effacer le souvenir en brisant les symboles de son ancienneté et de sa grandeur.

On s'est déjà beaucoup interrogé sur la place et l'importance de la prophétie dans le royaume de Mari ou à l'époque amorrite en général. Or, il y a une disproportion entre l'intérêt énorme qu'a suscité ce phénomène et le faible nombre de lettres de Mari qui traitent de ce sujet alors que le volume des archives est conséquent[5]. Si cela ne tenait qu'à un critère statistique, le phénomène prophétique pourrait même paraître marginal : pour ne prendre que l'exemple encore peu connu de la correspondance d'un gouverneur de Zimrī-Lîm installé dans le triangle du Habur à Nahur, — où vivait au moins une prophétesse locale et qui avait pour divinité principale le dieu Addu —, sur la centaine de lettres que nous a laissées ce gouverneur, seules deux ont trait à des messages prophétiques destinés à Zimrī-Lîm. Encore est-il nécessaire de préciser que cette activité survint à un moment bien précis de l'histoire de Nahur[6]. Ainsi, la prise en compte d'un acte prophétique dans une œuvre littéraire « officielle » nous permet-elle de saisir la place accordée à la prophétie à Mari par les scribes royaux, sinon par le roi lui-même et sa cour.

---

5 D. CHARPIN compte 15.000 documents dont 8.000 publiés parmi lesquelles 2500 lettres ; *cf.* « L'historien face aux archives paléo-babyloniennes » http://www.digitorient.com/?p=190 (mis en ligne en octobre 2009). Sur le nombre de prophéties dans les textes de Mari, *cf.* ici-même J.-M. Durand. Le sujet a été encore récemment traité par D. CHARPIN, « Le prophétisme dans le Proche-Orient d'après les archives de Mari (XVIIIe siècle av. J.-C.) », *in* J.-D. MACCHI, *et al.* (eds.), *Les Recueils prophétiques de la Bible. Origine, milieux et contexte proche oriental* (Monde de la Bible 64), Genève 2012, p. 31-73.

6 *Cf. Nahur et l'Ida-Maraṣ. La Correspondance d'Itûr-Asdû, gouverneur de Nahur sous le règne de Zimrī-Lîm et autres documents, Archives Royales de Mari*, t. XX, en préparation.

Le sujet du présent colloque porte sur la vocation du prophète. La documentation de Mari ne semble pas pouvoir aborder en l'état cette question directement, exception faite de *ARM* XXVI 210 où il est question d'une femme de Terqa qui déclare être envoyée par Dagan. L'*Épopée de Zimrī-Lîm* devrait néanmoins illustrer le fait que l'attente de signes divins pouvait, pour ainsi dire, provoquer la prophétie. Elle est ici perçue non du côté du prophète lui-même, mais de ceux qui la reçoivent et à qui elle profite : l'environnement culturel et événementiel incitait de toute évidence les prophètes à prendre publiquement la parole. L'*Épopée* ajoute en outre une dimension supplémentaire, celle de la « mise en texte » d'une prophétie peut-être réelle dans un poème royal.

L'Épopée de Zimrī-Lîm sera succinctement présentée pour commencer. Ensuite, nous ferons l'analyse du passage où le prophète est mentionné et commenterons la manière particulière dont il intervient en la comparant avec ce que nous apprennent les documents de la pratique. Enfin, nous nous intéresserons à la place de cet « épisode » prophétique dans l'ensemble du poème et nous signalerons qu'il marque le début d'une longue tradition littéraire.

1. Présentation succincte de l'Épopée de Zimrī-Lîm

1.1. Le sujet du récit

L'*Épopée de Zimrī-Lîm* a pour sujet la conquête de l'Ida-Maraṣ au début du règne de ce roi et l'exaltation du nouveau conquérant. Il a été nommé par les dieux pour mener cette guerre juste au nom d'Enlil/Dagan contre les ennemis du Pays, ennemis dont l'identité restera toujours floue. Le roi, protagoniste omniprésent, bénéficie du soutien inconditionnel des dieux du royaume de Mari, en particulier d'Addu et Annunītum. D'un côté, il se comporte comme un général attentif à ses soldats, c'est un chef qui galvanise les guerriers et maintient autour de lui l'unité des Bédouins (*Hana*), de l'autre, il n'a aucune pitié pour ses ennemis que, de toute façon, les dieux ont condamnés par jugement. C'est un héros invincible au combat ; il se précipite avec férocité dans la mêlée. Ce comportement ne l'empêche pas d'être attentif à l'avis de son entourage humain ou divin. Dans le dernier cas, il témoigne ainsi de sa grande piété, bénéfique pour lui-même et son pays.

1.2. Son langage épique

Écrit sur quatre colonnes, le texte comptait environ 172 lignes, dont seulement 113 sont inégalement conservées. La langue akkadienne est poétique et présente les traits typiques du style dit hymnico-épique. Si la progression d'ensemble est chronologique, allant de bataille en bataille, le récit qui se devine plus qu'il ne se dit, reste volontairement allusif étant

entrecoupé de nombreux passages à caractère purement hymnique. Aussi sa lecture évoque-t-elle tour à tour les poèmes héroïques sur Sargon, l'épopée de Tukulti-Ninurta 1er, les poèmes d'Anzu, d'Agušaya, des prières aux dieux, etc. L'originalité du poème qui est parfaitement adapté à la réalité et aux valeurs de la société du Moyen Euphrate est toutefois manifeste.

1.3. Résumé de l'histoire

Malgré d'importantes lacunes on peut se représenter l'action en essayant de rattacher chaque épisode à un événement connu par ailleurs : le roi, élu par les dieux et qui a fait siens les ennemis d'Enlil, s'empare de la région entre l'Euphrate et le Habur, c'est-à-dire le royaume de Mari. Cette conquête est suivie d'un combat à localiser peut-être non loin de la montagne du Sindjar. Puis, le roi réunit une grande assemblée militaire pour déterminer ce qu'il faut faire en face de la menace ennemie (apparemment très grave!). Ašmad le chef de pâture (*merhûm*) prend la parole et encourage son seigneur à poursuivre la guerre contre le Šubartum (= l'Ida-Maraṣ). L'expédition lancée débouche sur une bataille rangée très meurtrière, peut-être dans la zone de Qirdahat (vallée du Haut-Habur). Une seconde offensive (4e bataille décrite) a lieu au delà du Habur (conquête de Kahat?) : l'ennemi est battu définitivement et l'Ida-Maraṣ soumis. Le roi victorieux descend à Terqa pour faire un sacrifice à Dagan et lui adresse une prière.

Le décryptage historique du texte s'avère difficile car il est sophistiqué et obéit à des codes que nous connaissons encore trop peu. Le poème célèbre sans doute la prise de pouvoir de Zimrī-Lîm dans le royaume de Mari et son expédition en Ida-Maraṣ qui eut lieu peu de temps après. Ašmad est une figure bien connue du début de son règne. On imagine volontiers que le poème a été composé dans la foulée de la conquête de l'Ida-Maraṣ mais nous n'en avons pas la preuve. Zimrī-Lîm ne régna que 13 ans et sa chute marqua aussi la fin de Mari. Quoi qu'il en soit, c'est seulement à la veille de la quatrième et ultime bataille que le prophète fait son apparition.

2. LA VISION DU PROPHÈTE-*ĀPILUM*

2.1 Un prophète anonyme

Voici comment est présentée l'intervention du prophète ; il est nécessaire de tenir compte du vers suivant car iii: 35-36 forment une unité (distique) au plan stylistique et sémantique[7]:

---

7 J'apporte aussi une légère correction de lecture par rapport à la citation faite par J.-M. DURAND, non pas *ma-ti-i*[*m*] mais clairement *ma-ti-š*[*u*].

i-mu-ur-ma it-ta-šu a-pí-la-am e-te₉-él ma-⌜ti⌝-š[u]
lugal li-ib-ba-šu da-na-na-am uṣ-ba-am

Si le vers 36 ne présente pas de difficulté apparente (en dépit de son style épique et de sa grammaire particulière), il n'en est pas de même du vers 35 qui est précisément notre sujet principal. La syntaxe s'écarte de celle en général plus simple des lettres. Elle s'explique en partie par une construction en chiasme (VERBE – COMPLÉMENTS — *SUJET* (?) / SUJET — COMPLÉMENTS — VERBE). On observe en outre un parallélisme interne au moins formel: *ittašu āpilam /libbašu danānam*. La fin de la ligne est cependant endommagée (les signes MA et TI sont sûrs, ŠU est le plus probable, à la rigueur MA mais pas IM![8]). La traduction littérale en serait:

«Il vit *son* 'signe', — (par) un prophète —, le prince de son Pays et,
le roi, son cœur/courage, — en force – s'accrut.»

Le schéma proposé ci-dessus suggère que *etel mātišu* représente le sujet du premier mouvement, soit le roi de Mari, Zimrī-Lîm[9]. Cette interprétation est néanmoins problématique en raison de la mention de LUGAL dès la ligne suivante : or, un effet de crescendo plus heureux impliquerait une succession des titres inverse, allant du plus neutre au plus fort. Il semble donc nécessaire de rechercher l'éventualité d'une autre identité à *etel mātišu.* Dès lors cette expression ne serait pas non plus le sujet de la phrase. Dans l'expression *ittašu* « son signe », la marque de possessif (3e pers. masc. sing.) est ambivalente : cela peut désigner le signe adressé à Zimrī-Lîm ou le signe d'un dieu normalement mentionné plus haut. Il n'est pas exclu que l'ambivalence soit volontaire comme le montrent d'autres passages du poème où une habile confusion entre le roi et un dieu particulier est clairement créée.

La mention du prophète apparaît, quant à elle, secondaire, comme si elle se surajoutait tout comme c'est le cas pour *danānum* par rapport à *libbašu*). Celle-ci viserait plutôt à préciser le sens du mot *ittum*. La juxtaposition de *ittum* et *āpilum* est cependant susceptible de plusieurs interprétations.

La première chose remarquable concerne l'anonymat du prophète. Rappelons la manière dont on rencontre cette catégorie tant dans les textes administratifs (la comptabilité palatiale) que les lettres (la liste suivante ne prétend pas à l'exhaustivité):

A) Dans les textes administratifs:

Pour ce qui est des *āpilum* :

— ^{I}*iš-hi-*^{d}*da-gan a-pí-li ša* ^{d}*da-gan ša ṣú-ba-tim*^{ki} (T.82: ix, 2-4) ;
— *a-na lu-pa-hi-im a-pí-li-im ša* ^{d}*da-gan* (M.11436: 3-4) ;

---

8 Pour le détail, on se reportera à mon édition.
9 C'est ainsi que le passage a été compris « Il vit son Signe, le répondant, lui le prince de pays. » (*ARM* XXVI/1, p. 428).

— *a-na qí-ša-tim a-pí-lim ša* ^{d}*da-gan* (ARM XXV 15: 8-9) ;

Pour ce qui est des *muhhûm* :

— ^{I}*é-a-mu-da-mi-iq mu-uh-hu-ú ša* ^{d}nin-ḫur-saĝ-ĝa$_{2}$ (A.4676: 4) [compté parmi les messagers];
— *eh-li-ip-a-dal mu-uh-hu-ú ša* ^{d}iškur *ša ha-la-ab*^{ki} (Chagar Bazar III n°176)[10];

ou, de façon anonyme:

— *a-na mu-uh-hi-im ša* ^{d}iškur (*ARM* XXV 142 : 13).

B) Dans les lettres :

— ^{I}*lu-pa-hu-um* ^{lu_2}*a-pí-lum ša* ^{d}*da-gan* (*ARM* XXVI 199 : 5), plus bas dans la lettre, est mentionné simplement Lupahum, sans son titre ;
— ^{I}*qí-iš-ti-*^{d}*de-ri-tim a-pí-lu-um ša* ^{d}*de-ri-tim* (*ARM* XXVI 208 : 5-6) ;
— ^{lu_2}*a-ap-lu-ú-um ša* ^{d}*da-gan ša tu-ut-t*[*u-ul*^{ki}] (*ARM* XXVI 209 : 6) ;
— ^{lu_2}*a-ap-lu-ú-um ša* ^{d}nin-e$_{2}$-gal (*idem*: 15) ;
— *a-pí-lum ša* [^{d}nin]-ḫur-saĝ-ĝa$_{2}$ (*ARM* XXVI 219 : 5'), plus bas simplement *āpilum* ;
— *a-pí-lum šu-ú* (*ARM* XXVI 223: 5'), le texte est lacunaire ;
—*a-pí-lum* [*š*]*a* ^{d}[utu]-*ma* (*ARM* XXVI/1 194 : 2) dans son adresse le prophète reste volontairement anonyme[11] ;
— *qí-iš-ti* ^{d}*da-gan* [*ša*$^{?}$ *a-pí*]-*lum iq-bé-kum…* (*idem* : 20) ;
— *a-pí-lum i-na* e$_{2}$ ^{d}*hi-ša-mi-tim* ^{I}*i-ṣí-a-hu šu-um-šu it-bi-ma* (*ARM* XXVI 195: 5-7).

De ce bref inventaire, il ressort que généralement, mais non systématiquement, le nom et le titre de l'*āpilum* sont explicites ; en revanche, il est rare qu'il soit désigné par son simple nom, comme Lupahum (encore a-t-on préalablement indiqué sa fonction). Cela laisse penser que Lupahum devait avoir un lien privilégié avec le souverain de Mari. Dans la lettre divine *ARM* XXVI 194 : 20 le prophète est effectivement anonyme, sa mention n'est donc pas sans rappeler celle de l'*Épopée de Zimrī-Lîm*. Le contexte montre clairement que celui-ci était attaché au service de Dagan. Il n'en demeure pas moins que ce texte témoigne d'un niveau de langage plus recherché, ce qui peut le rapprocher de la tonalité d'ensemble de l'*Épopée* à la fois emportée et sentencieuse.

Ainsi l'anonymat de l'*āpilum* n'a-t-il rien d'étonnant. Cela ne signifie pas que l'*āpilum* de l'*Épopée* fût un prophète quelconque ou que l'« auteur » ignorât son identité exacte (pour autant qu'il fasse référence à un fait s'étant réellement passé !). Le fait de taire son nom relève surtout d'une

---

[10] D. LACAMBRE et A. MILLET ALBÀ *in* Ö. TUNCA & Abd EL-MASSIH BAGHDO (eds.), *Chagar Bazar (Syrie) III. Les trouvailles épigraphiques et sigillographiques du chantier I (2000-2002)* (Publications de la Mission archéologique de l'Université de Liège en Syrie), Louvain, Paris, Dudley (Mass.) 2008, p. 106.

[11] *Cf.* cependant note 2 ci-dessus.

économie littéraire propre au genre épique qui omet volontairement les détails prosaïques. Du reste, c'est le nom de Zimrī-Lîm, entouré de ceux des dieux qui le protègent, qui est exalté. Un seul personnage historique connaît l'honneur d'être mentionné par son nom : Ašmad, le grand chef de pâture (*merhûm*) du début du règne. Une telle exception témoigne bien de l'intention de le mettre en valeur car son rôle était tenu pour très important. L'*āpilum* lui-même n'est que l'intermédiaire d'une divinité ; à ce titre, il est donc normal qu'il s'efface derrière elle. On peut en déduire que la mention de l'*āpilum* montre surtout l'intérêt que portait l'« auteur » au type de *medium* qu'avait utilisé la divinité pour s'exprimer.

Les prophéties n'étaient pas le monopole des prophètes "professionnels". Ainsi une lettre de Mari évoque-t-elle une femme libre venue transmettre une parole dont l'avait chargée directement Dagan (*ARM* XXVI 210)[12]. Cependant l'*āpilum* devait apparaître comme le type de prophète le plus respectable et le plus légitime aux yeux du pouvoir. Les extatiques *muhhûm* sont connus pour leur attitude plus excentrique et incontrôlable. Pour J.-M. Durand, les *āpilum* ressemblaient plus à des fonctionnaires royaux et ils étaient des personnages de haut rang[13].

2.2. De quelle divinité le prophète est-il le messager?

Plus importante que l'identité du prophète est celle du dieu qu'il servait. On attendrait en effet que le poème le désigne simplement par *āpilum ša* ND. Tel n'est pas le cas, mais puisque cet *āpilum* représente forcément un dieu particulier, il ne devait pas y avoir d'ambiguïté sur son identité. La solution réside donc à la fois dans le contexte narratif immédiat du vers iii 35 et peut-être aussi dans l'interprétation de *etel mātišu* puisque nous émettons l'hypothèse que ce titre ne désigne pas le roi de Mari.

L'épithète *etel mātim* contient le terme *etellu* « prince ou 'leader' » qui s'applique tant aux dieux qu'aux rois. Il désigne celui qui détient le pouvoir (le *Machthaber* selon Landsberger[14]). Le titre a tendance à s'appliquer surtout aux dieux de la jeune génération tels Šamaš, Marduk, Ninurta, un peu moins à Anu et Enlil (CAD/Landsberger)[15]; ce serait en ce sens qu'il pourrait s'appliquer aux rois. Ainsi Hammu-rabi est-il qualifié dans son code d'*etel šarrī* « le premier des rois » (CH iii 70). Dans les inscriptions de Nabuchodonosor Ier, Enlil (alias Marduk) est désigné comme *etel šamê u erṣēti*. D'un autre côté, Marduk apparaît dans les textes d'Assarhaddon comme *etel* ^{d}*Igigi u* ^{d}*Anunnaki*, étant assimilé à Enlil, le chef traditionnel du

---

[12] 1 munus dam lu$_2$ *il-li-kam-ma aš-šum ṭe$_4$-em* ka$_2$-diĝir-ra^{ki} *ki-a-am iq-bé-em um-ma-a-mi* ^{d}*da-gan iš-pu-ra-an-ni.*

[13] Dans *Cours et Travaux du Collège de France. Résumés 2009-2010*, Annuaire 110e année, p. 489-511.

[14] *Cf. ZA* 41, 1933, p. 226

[15] *Cf.* CAD etellu, p. 381 et B. LANDSBERGER, *JCS* 8, 1954, p. 131-132.

panthéon. Aššur est lui-même désigné comme *etel šamê u erṣēti*[16]. *Etellu* est sémantiquement proche des notions de *ašarēdu* (« qui marche en tête (de l'armée) »), de *qarrrādu* (« guerrier ») et de *malku* (« roi ») ainsi que de *šarrūtum* (« royauté »), si l'on en croit les listes lexicales (d'après *CAD* E etellu). On peut donc supposer que dans l'*Épopée*, *etellum* est quasiment l'équivalent poétique de *bēlum* («maître, seigneur»). L'équivalent sumérien de *etel mātim* est nir-ĝal$_2$-kalam-ma titre donné à Ninurta dans une prière qui lui est consacrée (*CT* XV 11, 23 et //) : en-me-en piriĝ-an(-na)-ku$_3$-ga-me-en nir-ĝal$_2$-kalam-ma-me-en = « Tu es le seigneur, le fauve du ciel limpide, le prince du Pays. » Enfin, on peut rapprocher l'expression *etel mātišu* de la manière dont Samsu-iluna désigne Marduk à l'époque où celui-ci commence à s'affirmer comme dieu suprême; Marduk est qualifié de « Enlil de son pays » (^{d}*Illil mātišu*)[17]. Il est vrai qu'un roi tel qu'Išbi-Erra d'Isin avait pu se donner comme titre « seigneur de son pays » (lugal-ma-da-na/*bēl mātišu*), mais il s'était divinisé de son vivant.

Finalement, ces éléments n'apportent pas eux-mêmes de solution sûre. L'*Épopée de Zimrī-Lîm* identifie Dagan avec Enlil ce qui n'était pas une innovation. Ce fait apparaît en tous cas clairement à deux reprises dans le poème : au début où Enlil, dieu pour le compte duquel Zimrī-Lîm fait la guerre, désigne clairement Dagan (en tant que maître du pays de l'Euphrate) et, à la fin surtout, où Dagan est même appelé explicitement Nunnamnir, un des noms bien connus d'Enlil. Cette 'proximité' entre les deux existe encore dans l'hymne syncrétique de Marduk[18] (texte récent attesté à Assur et Kujunjik et qui aurait été récité dans le rituel du *bīt rimki*)[19] :

> Dagan est ton caractère de seigneur, Enlil ta royauté.

L'identification du dieu qui a envoyé son prophète repose donc surtout sur le rôle central de Dagan dans la narration (c'est un dieu de la décision, non de l'action) et sur son évocation explicite quelques lignes plus haut, lignes reliées à notre passage par un artifice stylistique. Que *etel māti-šu* se réfère à Dagan ou non, le prophète évoqué au vers iii 35 est sûrement un desservant de Dagan. On peut comprendre le passage ainsi :

> « Ayant vu *son* 'signe' (par) un prophète, — (c'était) le Prince de son Pays (Dagan) — »
> Le courage du roi gagna encore plus en fermeté. »

---

16 *Cf.* K. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta : mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der Sumerischen Götternamen*, Helsinki 1938, p. 38.

17 VAS 1 33 i 14 (CAD I/J, p. 85).

18 *Cf.* B. FOSTER, *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda 2005, p. 692.

19 *Cf.* T. OSHIMA, *Babylonian Prayers to Marduk* (Orientalische Religionen in der Antike 7), Tübingen 2011, p. 386-391.

2.3 Un prophète vu mais muet?

Le « surgissement » de ce prophète présente une autre particularité. Si l'on examine les lettres dans lesquelles les prophètes se manifestent, on constate qu'il y a ceux qui écrivent directement au roi (comme dans la lettre du prophète d'Addu d'Alep), et les autres dont on dit qu'ils se lèvent et se mettent à déclamer; ainsi par exemple lú*ap-lu-ú-um ša* d*da-gan ša tu-ut-t*[*u-ul*] *it-bé-e-ma ki-a-am iq-bi um-ma-a-mi…* Ces prophéties devaient le plus souvent être délivrées dans le sanctuaire, éventuellement « en face du dieu » (« igi Dagan » comme le dit *ARM* XXVI 215, mais à propos d'un *muhhûm*). Des scribes témoins directs ou non se chargeaient de retranscrire leurs oracles. Les textes administratifs montrent que ces mêmes prophètes faisaient éventuellement le déplacement au palais. L'audience qui en résultait, du fait de son caractère oral, ne laissait pas de trace écrite.

Ce qui compte chez eux est leur fonction de messagers des dieux : ils parlent (DBB et QB') ou envoient des messages (ŠPR). Or, dans le poème, ce n'est pas tant d'avoir entendu le prophète qui compte que d'avoir vu en lui le « signe » ; l'on pourrait penser que l'apposition *ittašu āpilam* signifie que la simple apparition du prophète ait constitué en soi un signal omineux, comme un présage non-sollicité et particulièrement bienvenu.

J.-M. Durand a par ailleurs déjà montré que *ittum* pouvait désigner le prophète en personne[20]. Cela étant dit, le contexte du récit montre qu'il faut plutôt comprendre ici *ittum* avec son sens classique de « signal divin » ou d'omen. Pour ne prendre qu'un exemple littéraire célèbre, lorsque le souffrant Šubši-mešrē-Šakkan reçoit en rêve l'indication qu'il va sortir de la déchéance où les dieux l'ont précipité, la chose se réalise ainsi = « (Marduk) me confia à son serviteur, il m'envoya un message à l'aube, il montra à mes gens le signe de bon augure. » (*Ludlul bēl nēmeqi* III 46-48)[21].

L'attention à l'égard des signes divins au moment de la guerre était particulièrement intense comme l'illustrent les inscriptions néo-assyriennes[22] qui présentent leur venue avec un effet de surenchère : ils se multiplient. Les mentions de ce type d'événement oraculaire sont diversement présentées. Ainsi, si l'on prend l'exemple de Samsu-iluna, lorsqu'il fut amené à faire la guerre contre le pays d'Ešnunna, il reçut d'emblée le soutien des dieux d'Akkad, Zababa et Ištar[23]. Ceux-ci avaient reçu l'ordre de la part d'Enlil d'envoyer un signe au roi de Babylone : « Soyez sa lumière brillante! Présentez-lui votre signe favorable! » L'ordre est aussitôt réalisé et

---

[20] *Cf.* J.-M. DURAND, "Assyriologie" *in Cours du Collège de France. Résumés 2009-2010*, p. 489-511.

[21] *Cf.* en dernier lieu, A. ANNUS et A. LENZI, *Ludlul bēl nēmeqi. The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer : introduction, cuneiform text, and transliteration with a translation and glossary* (*SAACT* VII), Helsinki 2010, p. 24.

[22] Exemple: ĝiškimmeš *dunqi šuāti-ma āmur-ma* (E. LEICHTY, RINAP 4 57 ii 23-24, p.124, *Essarhaddon* 2: 23).

[23] RIME 4.3.7.7 (D. FRAYNE, *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Early Periods Old Babylonian period : 2003-1595 BC*, vol. 4, Toronto 1990, p. 386-387).

ils adressent un discours d'encouragement directement à Samsu-iluna. Dans ce cas, même s'il est question d'un phénomène de lumière, le signe *ittum* se traduit concrètement, à en croire l'inscription, par un discours divin articulé qui rappelle le ton de la prophétie : « Ô Samsu-iluna, semence éternelle des dieux, qui convient à la royauté, Enlil a magnifié ton destin. Il nous a commandé d'assumer de la façon la plus sûre ta garde. Nous irons à ta droite. Nous massacrerons tes ennemis. Nous remplirons tes mains de tes adversaires. (Re)construis la ville de Kiš, notre sanctuaire sacré (et) sa muraille! » La guerre, l'écrasement de l'ennemi et la restauration des villes matées ont été voulus dès le commencement par les dieux et se sont ensuite réalisés presque mécaniquement.

À Mari même, le parallèle le plus pertinent se trouve dans la lettre *ARM* XXVI 191, lettre de Zimrī-Lîm au dieu-Fleuve, sans doute un brouillon[24]:

> *bēlī ittam ša ukallimanni lišaklilam u ana naṣār napištiya bēlī ā iggi…*
> « Que mon Seigneur réalise pleinement le 'signe' (*ittum*) qu'il m'a montré et puisse mon Seigneur ne pas manquer de protéger ma vie! »

De nombreux exemples en sumérien et en akkadien laissent penser que *ittašu* («son signe») dans l'*Épopée* se rapporte au dieu qui l'a envoyé. L'expression *ittam amārum* ressortissant plus de la divination, l'idée suggérée est que l'apparition elle-même du prophète, qu'il parle ou non, est le signe oraculaire en soi. La légitimité de la guerre ne se pose pas à ce stade, mais le roi était dans l'attente d'un signe divin particulier. L'extispicine/hépatoscopie est la manière banale de se renseigner et d'obtenir l'aval divin, et le roi est entouré, même en campagne, d'un groupe de devins. L'arrivée d'un prophète (qui dans un tel contexte ne peut apporter que l'aval divin) constitue un fait « extraordinaire » par sa coïncidence entre un événement donné (l'approche du combat décisif) et l'attente (peut-être anxieuse) du roi et de son armée de quelque signe de la nature. Le poète a retenu cet événement (ou éventuellement l'a fabriqué) pour souligner le caractère « sensationnel » du moment et donner un surcroît de légitimité à la guerre finale. Au plan militaire, le prophète a suscité une émulation décisive auprès du roi et encore plus peut-être dans sa troupe. C'est ce genre d'événement ou de soubresaut qui peut changer le cours d'une bataille.

2.4. De l'Épopée au Code de Hammu-rabi

L'évocation d'un présage *ittum* de Dagan était certainement vu comme un signal extrêmement prestigieux d'après ce que semble souligner un passage célèbre du prologue du code de Hammu-rabi (iv 23-31)[25]:

---

[24] *Cf.* D. CHARPIN et N. ZIEGLER, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique*, *FM* V, Mémoires de N.A.B.U. 6, 2003, p. 202.

[25] La version parallèle de AO 10237 (iv 1-4) donne : *a-ša-re-ed šar-ri mu-ka-ni-šu, da-ad-mi a-ši-ib* (?) i_7-buranun^{ki}, *it-tu-um da-ga-an ba-nu, šu-ú ik-mi-lu ni-ši má-rí ù tu-tu*°;

a-ša-re-ed lugal-rí, mu-ka-an-ni-iš, da-ad-mi, i$_7$-buranun-na, *ì-tum* ^{d}*da-gan, ba-ni-šu, šu ig-mi-lu, ni-ši me-ra*^{ki}, *ù tu-ut-tu-ul*^{ki}
« Le premier des rois, qui (a) fait se plier le-pays-habité de l'Euphrate, sur un signe de Dagan, son créateur ; qui s'était mis en colère contre les gens de Mari et de Tuttul[26].»

Il est possible que le langage adopté dans ce passage soit emprunté directement aux rois de Mari[27]. Hammu-rabi peut ici faire mention d'un oracle de Dagan qui aurait servi à légitimer ses propres conquêtes dans le Moyen-Euphrate aux yeux de ses habitants comme Zimrī-Lîm a pu le faire en son temps d'après son *Épopée*. On peut se demander à la lecture de celle-ci, s'il ne faut pas considérer que le signal donné par Dagan à Hammu-rabi n'était pas aussi de nature prophétique[28].

3. La place de l'intervention du prophète dans la structure de l'Épopée

3.1. La structure du poème

À présent, il nous faut replacer le vers iii 35 dans son contexte narratif. Nous croyons pouvoir arriver à résumer la structure du poème par ce schéma simplifié:

- **ouverture** : apostrophe du récitant
- **prologue :** résumé des prouesses du héros (?)
  - **introduction** : mission divine de Zimrī-Lim
    - **premier combat**
      - **hymne**
        - **deuxième combat**
        - **concertation et légitimation de la guerre-hymne**
        - **troisième combat**
      - **hymne**
    - **quatrième combat**
  - **conclusion** : exécution de la sentence divine
- **épilogue** : vœu adressé à Dagan dans Terqa.

---

d'après J. Nougayrol, « Le prologue du Code Hammourabien d'après une tablette inédite du Louvre », RA 45, 1951, p. 67-78.

[26] Pour cette traduction cf. J.-M. Durand, «Dagan et la fin de Mari», *NABU* 2004/51.

[27] J.-M. Durand rapporte l'évocation du signe de Dagan à la célèbre visite de Sargon à dans le temple de Dagan de Tuttul; *cf. NABU* 2004/51

[28] Pour l'intérêt ancien des gens de la Babylonie à la prophétie et la présence de prophètes *āpilum* à l'époque paléo-babylonienne et leurs relations avec le roi, cf. le commentaire de l'apodose d'un présage KAR 460 («le roi, à l'intérieur de son palais, n'aura pas de prophète») par B. Lion, « Les mentions de "prophètes" », RA 94, 2000, p. 21-32.

L'intervention de l'*āpilum* est placée dans le passage hymnique situé entre le troisième et le quatrième combat. Ce n'est sûrement pas un hasard. Il semble que ce soit la première fois qu'une divinité fasse connaître ainsi directement sa volonté (quoiqu'il soit déjà au début du texte question d'un jugement d'Addu). Le fait que l'*āpilum* intervienne précisément avant la dernière phase militaire sert à préparer ce qui va constituer le paroxysme du combat et le dénouement. Le lieu où se tient précisément le roi lorsqu'il reçoit la visite du prophète n'est pas indiqué. Mais la suite de l'action suppose qu'il se trouve en campagne quelque part dans la partie sud du Haut-Habur. Cette phase du combat est décrite comme une traque opérée par des chasseurs des steppes. Les efforts du roi sont récompensés par la manifestation bienvenue du soutien divin. Le roi était occupé à rassembler ses forces et se préparait à l'assaut ultime. Or, après la visite opportune du prophète, ses troupes et lui traversent nuitamment le Habur (du côté de l'actuel Hasseke?). Avant le combat, devant le soleil levant (le dieu Šamaš) il interroge ses devins et accomplit un rituel de purification (iii 41-42)[29] :

iš$_7$*-si* dumu-meš maš$_2$-šu-su$_{13}$-su$_{13}$ *ú-za-ak-ki*
^{d}utu *qú-ra-du-um i-ta-ap-la-an-ni*
Il convoqua les devins et accomplit le rite de purification :
— Šamaš, le combattant, vient de me donner son aval.

Cette cérémonie n'est plus qu'une ultime formalité obligatoire car l'accord du dieu « national », Dagan, a déjà été révélé par le prophète. Toutefois, même si l'intervention du prophète est importante et décisive comme on l'a vu, elle n'est pas au centre du poème qui souligne la solidarité des hommes (les Bédouins) autour de leur chef. Dans cet épisode, Ašmad, le *merhûm,* prend la parole : son discours d'encouragement et son éloge du roi occupent en réalité le cœur de l'action, au détriment de la parole prophétique elle-même[30].

3.2. Est-ce une prophétie historique ou une pure mise en scène?

Il est toutefois très étonnant que la prophétie n'ait pas été citée. Les deux vers suivants iii 37-38 peuvent donc être compris comme le contenu même de la prophétie :

i-la-ak ad-du-um i-na šu-me-li-šu
Addu/L'Orage va/ira à sa gauche
èr-ra da-pí-nu-um-ma i-na im-ni-šu
(Et) Erra l'impétueux (est/sera) à sa dextre.

Il y a dans l'akkadien un détail qui frappe, les noms divins apparaissent dépourvus du déterminatif divin et Addum est écrit phonétiquement alors qu'ailleurs il est rendu par son sumérogramme usuel ^{d}iškur. Cette graphie

---

[29] Ce passage est cité par J.-M. DURAND dans ARM XXVI/1, 1988, p. 393.
[30] Ce point ne sera pas développé ici.

n'est pas unique puisqu'elle se retrouve dans une épopée sargonique[31], ce qui vise peut-être à souligner que le dieu et le phénomène atmosphérique (l'orage) qu'il incarne ne forment qu'un. Pour l'*Épopée de Zimrī-Lîm* on pourrait aussi penser à l'expression d'une citation *verbatim*. Le poète semble s'être approprié des paroles entendues dans son proche environnement. L'analyse du discours d'Ašmad (col. ii) et une comparaison avec ses propres lettres voire celles d'autres chefs de même rang (comme Ibâl-El), montrent que l'auteur de l'*Épopée* s'est réellement inspiré de leurs discours. Il a aussi bien pu adapter le contenu d'une prophétie « entendue » de Dagan. Cela dit, on ne retrouve pas dans les oracles prophétiques de Mari cette formule précisément. Néanmoins elle est banale dans ce genre d'encouragements royaux comme on l'a vu dans l'inscription de Samsu-iluna citée ci-dessus. Pour les prophéties de Mari, on rappellera celle d'Eštar de Ninive adressée à Zimrī-Lim, dont la formulation est analogue (*ARM* XXVI 192) :

— *Ina kakkīya dannūtim azzazzakkum*… = Je t'assisterai avec mes armes puissantes! (…)

Que les lignes iii 37-38 représentent une prophétie est plausible et de bonne hypothèse ; elle prend en tous cas un aspect rhétorique conventionnel, fréquent dans les inscriptions royales. Comme elle ne serait citée que de manière oblique et équivoque, il est clair que la prophétie en elle-même n'a pas retenu autant l'attention de l'auteur que le discours du chef de pâture, qui d'ailleurs est visiblement transformé pour la cause en un discours lyrique qui se fond bien dans le ton général de l'*Épopée*. En outre, pour prendre un autre exemple significatif, il est plus que probable que le bref discours adressé aux soldats par Zimrī-Lîm après la consultation par les devins de la volonté de Šamaš (vue ci-dessus) se résume au réemploi de la protase obtenue par l'examen des entrailles des victimes animales. Zimrī-Lîm annonce à l'heure du combat d'une manière très sobre qu'il va « lier ses ennemis ». La formule est exactement la même que celle employée dans certaines apodoses de la littérature divinatoire. L'« auteur » de l'*Épopée* a habilement adapté des oracles que l'on peut supposer (à peu près) historiques en les intégrant de la manière la plus naturelle possible dans le flot ininterrompu de la récitation.

L'authenticité de la mission prophétique décrite dans l'*Épopée* n'est pas douteuse puisque les lettres en attestent l'existence de nombreuses. Il est vrai d'un autre côté que la situation favorisait aussi l'invention d'une nouvelle. Mais une telle démarche ne fut sans doute pas nécessaire. Les moments de crises comme les guerres ont pu donner lieu à une augmentation de l'activité prophétique. Finalement le plus étonnant est que l'« auteur » ne parle de l'intervention que d'un seul prophète et à un seul moment : on

---

[31] J. GOODNICK WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade* (Mesopotamian Civilization 7), Winona Lake 1997, p. 182.

attendrait le contraire. L'occurrence prophétique dans l'*Épopée* doit donc être comprise comme le fruit d'une pure mise en scène. Il est sans doute inutile d'en rechercher un écho dans la correspondance dans la mesure où le prophète de Dagan (peut-être Lupahum, le plus connu de ses prophètes) a directement rencontré le roi, comme le suggère le poème. La mission du prophète pourrait au mieux être attestée dans des documents économiques rédigés éventuellement dans le camp du roi.

3.3. Autres cas de prophètes dans des contextes littéraires similaires

Pour finir, il me semble intéressant de faire une comparaison avec d'autres documentations plus récentes qui peuvent être rapprochées de notre passage. Le prophète et l'extatique apparaissent rarement dans la littérature. C'est d'abord aux inscriptions d'Assarhaddon et d'Assurbanipal que l'*Épopée* peut faire penser. Dans ses récits d'accession au trône, le roi d'Assyrie, Assarhaddon, souligna que (d'après NISSINEN, *SAAS* 7)[32]:

> « Des forces favorables[33] dans les cieux et sur terre, messages de prophètes, missives des dieux et des déesses m'arrivaient constamment et m'encouragèrent. »

On peut aussi mentionner ce passage d'Assurbanipal (NISSINEN, *SAAS* 7)[34]:

> « Sur l'ordre d'Aššur, Marduk, les grands dieux mes seigneurs qui m'apportèrent leur soutien par des signes favorables, rêves, oracles, messages de prophètes, je leur infligeai une défaite à l'intérieur de Til-Tuba. »

Par son mouvement le passage d'Assarhaddon est proche de l'*Épopée* : les messages prophétiques donnent courage au roi. Le second texte met en relation les nombreux messages divins et la grande victoire militaire d'Assurbanipal sur l'Élam. Nissinen a bien montré la relation qu'il y avait entre les recueils d'oracles prophétiques (compilation de paroles de prophètes) et les inscriptions d'Assarhaddon, donnant une certaine authenticité aux propos d'Assarhaddon ; il a même supposé que les rédacteurs des inscriptions néo-assyriennes avaient eu connaissance de ces documents prophétiques, voire les avaient utilisés : « Il y a un très grand degré de probabilité que la compilation de cette collection soit due au même cercle de lettrés que celui qui créa les inscriptions[35] ».

---

[32] *Idāt dumqi ina šamāmē u qaqqari šipir mahhê našparti ilāni u ištarāti kayyān usaddirūni ušarhiṣūni libbu* (Nin. A ii 5-7); *cf.* E. LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)* (RINAP 4), Winona Lake 2011, p. 14.

[33] Pour cette traduction, *cf.* S. MAUL, *Zukunftsbewältigung eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Baghdader Forschungen, Bd. 18), Mainz am Rhein 1994, p. 6-7.

[34] *Ina qibīt Aššur Marduk ilāni rabûti bēlāniya ša utakkilūni ina ittāti damqāti šunāti egerrê šipir mahhê ina qereb Til-Tuba abiktašunu aškun.*

[35] SAAS 7, p. 31.

Dans le cas de Mari, le scribe-poète qui appartenait certainement à l'entourage du roi a pu exploiter la visite du prophète. Mais n'ayant pas été forcément témoin direct et ne possédant par de recueil d'oracles similaire à ceux retrouvés à Ninive, il a pu tout bonnement transposer ce qu'il avait entendu par ouï-dire.

Enfin, je voudrais souligner un second parallèle, cette fois-ci dans l'Ancien Testament en 1 R 20 : Samarie est assiégée par Ben-Haddad. Dans un premier temps, le roi d'Israël reçoit le soutien de sa population et de ses anciens. La situation semble très défavorable à Samarie quand un prophète anonyme survient :

> « Et voici qu'un prophète s'avança vers Achab roi d'Israël et dit : Ainsi a parlé Yahweh : "Vois-tu cette multitude? Voici que moi aujourd'hui, je la livre en ta main…" »

La logique narrative de l'*Épopée* suit approximativement l'ordre des événements de ce fameux épisode biblique :

— une situation périlleuse de guerre
— le soutien inconditionnel qu'apportent les sujets au roi
— puis intervient la divinité nationale (Dagan/YHWH) par le biais d'un prophète anonyme : signal décisif
— combat et victoire.

CONCLUSION

On doit revenir à notre interrogation première : que nous apprend sur la place de la prophétie à Mari la mention qui est faite d'un prophète dans cette œuvre épique ?

Si le poète puise largement dans le registre standard du genre (du moins doit-on le supposer d'après les lambeaux qui nous sont parvenus de la littérature akkadienne d'époque paléo-babylonienne), il a clairement adapté son propos aux réalités institutionnelles du milieu « amorrite » dont il fait l'éloge, comme le montre déjà le rôle donné au chef de pâture Ašmad et l'hommage rendu aux Bédouins-Hana. Il y a donc apparemment confirmation d'un intérêt particulier de Zimrī-Lîm pour les prophètes : l'*āpilum* est peut-être le meilleur de tous les moyens connus pour accéder à la connaissance de la volonté divine. Toutefois, le prophétisme n'exclut nullement la divination qui est aussi l'objet d'une mise en scène. Mais leur fonction et finalité dans le récit sont différentes. Les prophéties émanant de Dagan étaient particulièrement respectées et, disons même, dotées d'un prestige « internationalement » reconnu.

Enfin, je retiendrai que l'*Épopée de Zimrī-Lîm* nous offre le plus ancien exemple d'œuvre littéraire qui donne un rôle à un prophète : c'est donc de ce point de vue, un autre précurseur (lointain et indirect) des récits bibliques.

LA POPULATION PROPHÉTIQUE À LA COUR DES SARGONIDES

Lionel Marti, CNRS, UMR 7192

Lorsqu'en 1875 G. Smith[1] publia en copie le texte K.4310, il ne s'imaginait certainement pas la popularité qu'aurait ce texte à l'heure actuelle[2]. En effet, avec dix autres documents découverts eux aussi à Ninive sur le tel de Kuyunjik, il devait former le premier corpus de textes de prophéties du Proche-Orient cunéiforme auquel s'ajouterait bien plus tard celui des tablettes de Mari. Les documents découverts à Ninive datent tous de l'époque néo-assyrienne (IXe-VIIe siècles), plus particulièrement des règnes d'Assarhaddon et d'Aššurbanipal. Les prophéties peuvent être mentionnées dans des lettres, envoyées sous forme de rapport et enfin rassemblées dans des « recueils »[3]. Ces derniers posent des problèmes d'interprétation car, s'il s'agit clairement de textes regroupés pour être archivés, il est évident qu'ils ne constituent pas une série, telle que les présages divinatoires, etc. Le corpus des prophéties ninivites reflète les deux grands groupes de tablettes cunéiformes de l'époque : l'un est rédigé sur de grandes tablettes verticales (oblongues), contenant plusieurs « oracles » ; l'autre rédigé sur des tablettes plus petites horizontales (barlongues, du format dit « encoussinet ») ne comportant qu'un seul texte à chaque fois[4]. Les grandes tablettes verticales (dites *ṭuppu*) sont bien connues dans la documentation assyrienne comme des textes spécifiquement rédigés pour être archivés, tels que des inventaires de trésors, des listes d'imposition, des textes savants, etc. tandis que les petites tablettes horizontales (dites *u'iltu*), à l'inverse, contiennent des informations d'usage immédiat qui ne nécessitent pas l'archivage, tels

---

1 G. SMITH, *The cuneiform inscriptions of Western Asia, Vol IV : A selection from the miscellaneous inscriptions of Assyria*, Londres 1975, pl. 68. Sa traduction fut présentée pour la première fois, sans qu'elle ne retienne l'attention par T. G. PINCHES, *in* A. H. SAYCE (ed.), *Records of the Past XI*, Londres 1878, p. 59.

2 On pourra consulter pour s'en rendre compte la bibliographie réunie par M. NISSINEN, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World 12), Atlanta 2003, p. 101-110.

3 Elles ont toutes été regroupées par M. NISSINEN, *References to Prophecy in Neo-assyrian Sources* (SAAS 7), Helsinki 1998, et *idem*, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World 12), Atlanta 2003, p. 101-177.

4 Voir S. PARPOLA, *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki 1997, p. liii.

que des mémorandum, des rapports, des notes, etc[5]. Il paraît évident que sur les tablettes verticales pouvaient se constituer des récapitulatifs constitués à partir des *u'iltu*.

Le corpus de Ninive[6] comporte trois *ṭuppu* bien conservées, une quatrième très fragmentaire[7] et une qui, bien que ne comportant qu'une seule prophétie, est verticale ainsi que les six *u'iltu*. Ils ont été rédigés chacun par un scribe différent, tandis que les *ṭuppu* l'ont été par le même[8]. Les deux premières sont des compilations de prophéties de différents prophètes. La troisième pose certains problèmes d'interprétation. Elle semble composée de deux parties séparées par un double trait. La première partie représente un traité entre le dieu Aššur et le roi d'Assyrie et n'est donc pas un ensemble de prophéties ; la seconde partie regroupe plusieurs prophéties d'un même prophète (*raggimu*), dont le nom est mal conservé, qui traitent apparemment de cet accord entre le dieu et le roi. La raison de ce regroupement est certainement liée au besoin d'archiver ensemble le traité et les prophéties associées. La structure des *ṭuppu* est assez simple. Chaque prophétie est séparée des autres par un trait sur la tablette. Chacune commence généralement par une adresse, puis vient le contenu de la prophétie. Suit un trait délimitant le nom du prophète avec quelques détails le concernant. L'intérêt de ce corpus est, outre de pouvoir le comparer avec les prophéties bibliques et d'en étudier la structure littéraire, d'observer la place des prophètes dans le monde néo-assyrien, notamment celle qu'ils pouvaient tenir à la cour assyrienne, déjà connue pour accueillir un grand nombre de savants entourant le roi. Pour ce faire nous étudierons les deux termes principaux désignant ce que nous rendons par « prophètes » pour l'époque, à savoir le *raggimu* et le *mahhû*, puis nous verrons si la transmission de la parole divine se limitait à ces deux personnages.

1. LE RAGGIMU

1.1. Moyen d'action

Le seul personnage à agir visiblement comme un prophète dans la documentation néo-assyrienne est le *raggimu*, terme construit sur la racine RGM « crier, réclamer ». Sur les quatorze prophètes connus des textes de prophéties néo-assyriennes seuls deux *raggimu*[9] et un *raggintu*[10] sont connus. Dans

---

5 K. RADNER, « The Relation Between Format and Content of Neo-Assyrian Texts », *in* R. MATTILA (ed.), *Ninive, 612 BC. The Glory and Fall of the Assyrian Empire,* Helsinki 1995, p. 63-78.

6 Les deux dernières éditions de ce corpus sont celles de PARPOLA, *op. cit.*, et de NISSINEN, *op. cit.*, *Prophets …*, p. 101-132.

7 Une quatrième tablette est bien oblongue mais très cassée.

8 PARPOLA, *op. cit.*, SAA 9, p. lv.

9 Il s'agit de Lâ-dâgil-ili (SAA 9 2 ii 28') et de Tašmêtu-êreš (SAA 9 6 r. 11).

10 Il s'agit de Mullissu-kabtat (SAA 9 7 l. 1).

tous les cas, le prophète n'est jamais le rédacteur de sa prophétie, mais ses propos sont retranscrits. Ils sont alors introduits par la phrase : « NP, le prophète a dit : "…"»; ou « Le prophète (NP) a prophétisé à tel endroit et il a dit : "…"». Ils apparaissent aussi dans la correspondance néo-assyrienne, mais très rarement puisqu'ils n'y sont mentionnés que 5 fois, et que seule une prophétesse est connue par son nom : Mullissu-abu-uṣrî[11]. Ils y sont toujours mentionnés indirectement à travers la correspondance d'autres personnages, notamment celle entretenue par Assarhaddon avec ses savants[12].

1.2. Une fonction proche du pouvoir ?

Une lettre de Bêl-ušêzib[13], un babylonien et un des principaux savants d'Assarhaddon, exprime au roi son incompréhension devant la convocation des prophètes (*raggimânu*) et prophétesses (*raggimâtu*) par le roi, alors que lui même ne semble pas avoir été consulté. L'aigreur de l'expéditeur montre que ce type de prophète pouvait être convoqué par le roi et qu'une de ses fonctions était donc d'être interrogé par le roi sur un sujet précis, comme un quelconque devin. Cela semble conforté par un texte très célèbre[14], la lettre d'Urad-Gula à Aššurbanipal ; « le savant malheureux », qui après avoir décrit sa misère, indique, vers la fin de sa lettre :

> « A l'âge où je suis, on me dit: "Tu as atteint le grand âge (*šîbûtu*), qui est ton appui?" Je ne plais pas au *roi.* Quand je monte au palais, je ne suis pas à la hauteur. [Quand j'ai consulté] un prophète (*raggimu*), je n'ai rien vu de bon : il y a eu recours à ses services, mais la vision (*diglu*) ensuite a tourné. »

Le *raggimu* apparaît ici comme un spécialiste connu, que l'on peut consulter, en cas de malheur ; rien ne dit cependant qu'il est au palais ; il est certain qu'il obtient un « flash », ce qui est vraisemblablement ici le sens de *diglu* « vision » ; mais l'échec de cette dernière est exprimé par la forme verbale *lâ untaṭṭi*, ce qui signifie au propre « n'a pas été complète ».

---

[11] S. W. COLE, P. MACHINIST, *Letters from Priests to The Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, SAA 13, Helsinki 1998, texte 37, l. 7. Pour ce personnage voir M. WESZELI, « Mullissu-abu-uṣrî », *in* H. D. BAKER (ed.) *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, volume 2, part II : L-N*, Helsinki 2001, p. 765.

[12] Pour cette correspondance voir notamment S. PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars to the kings Esarhaddon and Assurbanipal Part I Texts* (AOAT 5/1), Vluyn 1970 ; *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal Part II Commentary and Appendices* (AOAT 5/2), Vluyn 1983; *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars*, (SAA 10), Helsinki 1993.

[13] Voir PARPOLA, *op. cit.*, SAA 10 109 et NISSINEN, *op. cit.*, *Prophets…*, p. 152-153. Ce qui n'empêche pas le personnage de citer parfois des prophéties (*cf.* par exemple SAA 10 111 l. 23-26, le commentaire de NISSINEN, *op. cit*, SAAS 7, p. 96-105 et ses nouvelles lectures de la l. 25, NISSINEN, *op. cit.*, *Prophets…*, 2003, p. 157 note f.).

[14] S. PARPOLA, « The Forlorn Scholar », *in* F. ROCHBERG-HALTON (ed.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies presented to Erica Reiner* (AOS 67), New Haven 1987, p. 257-278 et PARPOLA, *op. cit.*, SAA 10 294 : rev. 30-32.

On voit parfois des savants décrire des actions de prophètes, comme le fait Mâr-Issar, un savant d'Assarhaddon qui était également son agent en Babylonie, en lui narrant l'enterrement du substitut royal en Babylonie, Damqî, fils de l'administrateur en chef (*šatammu*) de la ville d'Akkad[15] :

> « J'ai été informé qu'avant ces cérémonies [= les différents rituels liés à l'enterrement] une prophétesse (mí *ra-gi-in-ti*) a prophétisé (*tar-tu-gu-mu*), et avait dit à Damqî, le fils du *šatammu*: « Tu assumeras la royauté. »
> Or, la prophétesse lui a dit dans l'assemblée du pays : « J'ai révélé un putois, une bête qui voulait voler à mon seigneur (ce qui est sien), et je l'ai placée dans ta main ».

Le contexte de l'intervention de la prophétesse n'est pas très clair malheureusement[16]. C'est un bon exemple d'ambiguïté prophétique : « tu seras roi », mais d'une royauté qui causera ta mort. En revanche, publiquement, elle indique au futur roi substitut que le vrai roi triomphera d'un animal néfaste. Il pourrait s'agir d'un exemple de désignation du substitut royal par l'intermédiaire d'un prophète, peut-être influencé par le pouvoir assyrien, ce qui expliquerait que le fils d'un haut personnage babylonien soit désigné contrairement aux criminels habituels.

Dans ce cadre de rituel de substitut royal nous disposons d'une autre lettre[17], qui mentionne un conflit entre un administrateur de temple et une prophétesse. Il pourrait d'ailleurs s'agir de la même prophétesse[18] puisque le contexte reste celui d'un substitut royal à Babylone :

> « Au roi, mon seigneur : ton serviteur Adad-ahu-iddina…
> La prophétesse (*raggintu*) Mullissu-abu-uṣrî, celle qui a emporté les vêtements du roi en Babylonie, a fait une prophétie (*tar-tu-g*[*u-um*] dans le temple : "[Le tr]ône [tu l'as déplacé et l'as emmené] hors du te[mp]le[…]
> Puisse ce trône venir! Je triompherai des ennemis de mon roi grâce à lui."
> J'ai dit : "Je ne donnerai pas le trône sans la permission du roi, mon seigneur". Selon ce que le roi, mon seigneur, commandera, nous agirons en conséquence. »

La prophétesse Mullissu-abu-uṣrî est inconnue par ailleurs. Nous voyons néanmoins qu'elle avait pour mission de transporter les habits du roi d'Assyrie en Babylonie pour le rituel du substitut. Cela tend à montrer qu'elle avait un rang relativement important et officiel en Assyrie et qu'elle devait être associée aux autres spécialistes nécessaires pour le rituel, tel que l'exorciste, le devin, etc. Le fait que l'administrateur du temple écrive au roi en nommant la prophétesse montre qu'elle était connue à la cour.

---

15 PARPOLA, *op. cit.*, SAA 10, texte 352 ; NISSINEN, *op. cit.*, *Prophets…*, texte 109, p. 164-166.
16 Voir le commentaire de NISSINEN, *op. cit.*, SAAS 7, p. 73-77.
17 COLE, MACHINIST, *op. cit.,* SAA 13, texte 37.
18 Voir NISSINEN, *op. cit.*, SAAS 7, p. 78. Il faudrait donc admettre que le roi-substitut était désigné par une prophétesse venue d'Assyrie, peut-être sur suggestion des autorités assyriennes.

Elle avait apparemment la possibilité de prétendre à des initiatives mais les autorités locales pouvaient tout à fait s'y opposer. La décision ultime revenait comme toujours au roi.

Ce statut officiel est étayé par une liste de fonctionnaires[19] qui devaient être logés dans la capitale pour une cérémonie non précisée, puisqu'on y trouve :

« Nergal-mukîn-ahi, responsable de char ;
Nabû-šarra-uṣur, chef de bataillon du prince héritier ;
Wazaru, garde du corps de la reine mère ;
Qupî, prophète (*raggimu*). »

En résumé, nous voyons que les *raggimu* étaient des personnages d'un certain rang, qui pouvaient se voir confier des missions par le roi. Par ailleurs, on pouvait les consulter en cas d'insatisfaction sur son sort présent, pour savoir ce que l'avenir réservait. Il est très intéressant de voir que ce qu'ils obtenaient était un *diglu*. Cela les met tout à fait en parallèle avec le « rô'êh », le « devin-voyant » de la Bible[20]. Ces *raggimu* ont dans la hiérarchie des prophètes le plus haut standing, celui d'un *âpilum* de Mari, mais ce dernier ne semble pas avoir de révélation; ce n'est que le commentateur du verdict du devin. Il est vrai qu'on ne sait pas si, à côté du devin, il n'avait pas aussi sa technique propre d'entrer en contact avec le monde du divin. A côté de ces prophètes *raggimu* d'autres termes semblent aussi désigner les prophètes.

2. D'AUTRES PROPHÈTES À LA COUR ?

2.2. Le mahhû

Il existe un deuxième terme pour désigner le prophète à l'époque néo-assyrienne : celui de *mahhû*. Il est extrêmement tentant, et inévitable, de faire un parallèle étymologique entre ce terme de *mahhû* et le *muhhûm* bien connu dans les textes de Mari[21], ce qui montrerait une très belle continuité

---

19 Voir F. M. FALES, J. N. POSTGATE, *Imperial Administrative Records, Part I, Palace and Temple Administration* (SAA 7), Helsinki 1992, texte 9 ainsi que le commentaire de P. VILLARD, « Les prophéties à l'époque néo-assyrienne », *in* A. LEMAIRE (ed.), *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient*, Paris 2001, p. 59.

20 *Cf.* ci-dessous : leur association au *šabrû* dont la dénomination est construite sur la racine de « voir » (*barû*) et dont la fonction est d'avoir des visions nocturnes (rêves).

21 La bibliographie sur le prophétisme à Mari est très vaste. Voir notamment, J.-M. DURAND, *Archives Epistolaires de Mari I/1*, Paris 1988, p. 377-452; D. CHARPIN, « Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite: nouvelles données, nouvelles perspectives », *in* D. CHARPIN, J.-M. DURAND (eds.), *Florilegium marianum VI, Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot* (Mémoires de N.A.B.U. 7), Paris 2002, p. 7-38; J.-M. DURAND, *Florilegium marianum VII : Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum* (Mémoires de N.A.B.U. 8), Paris 2002 ; et J.-M. DURAND, « Le roi mésopotamien et leurs prophètes », *in Cours et travaux du Collège de France, Résumés 2010-2011*, Paris

entre le 18e siècle et l'époque néo-assyrienne. Or, il s'avère que le *mahhû* est extrêmement peu documenté pour l'époque néo-assyrienne, ce qui a fait dire à la plupart des spécialistes que puisque le terme de *mahhû* n'apparaît jamais dans les textes purement néo-assyriens alors que le *raggimu* n'apparaît que dans ces derniers, ces deux termes sont synonymes. Pour S. Parpola[22] il est clair que *raggimu* est un terme néo-assyrien remplaçant l'ancien *mahhû*. M. Nissinen[23] suit la théorie de Parpola qui indique que *raggimu* est la forme familière équivalente à *mahhû*, qui n'est certainement plus en usage au 7e siècle ; mais qui existait encore en Assyrie au début de l'époque néo-assyrienne, puisqu'il apparait dans un décret de dépenses pour diverses cérémonies du temple d'Aššur daté de Adad-nârârî III (810-783) daté du 6e jour du XIIe mois (*adâru*) de l'année 809[24].

En fait, il faudrait nuancer cette vision des choses. Les listes lexicales néo-assyriennes distinguent assez clairement les deux termes *raggimu* et *mahhû* en les associant à des synonymes différents[25]. Le *raggimu* est associé au *šabru* et le *mahhû* à *lallaru* (pleureur), ou au *zabbu* (frénétique) notamment. Nous voyons ainsi apparaître la même dichotomie qu'à Mari entre l'*âpilum* et le *muhhûm*, comme l'avait bien pressenti P. Villard[26]. Les *mahhû* apparaissent comme « ceux qui apportent les nouvelles » dans le commentaire cultuel connu sous le nom d'Ordalie de Marduk[27], rédigé en néo-assyrien, et qui consiste en fait dans l'explication d'un rituel babylonien adapté aux idées assyriennes[28]. Ils apparaissent dans les traités divinatoires puisqu'ils sont mentionnés dans des citations d'oracles des « questions à Šamaš »[29]. On ne sait pas dans ces cas de citations d'apodoses si leurs termes ont été actualisés, ou s'il s'agit d'une tradition ancienne figée, néanmoins, le terme existait et était compris. Plus surprenant, les *mahhû*

2012, p. 378-398. Pour les prophètes de la seconde moitié du IIe millénaire et leurs liens avec les périodes antérieures et postérieures voir B. LION, « Les mentions de "Prophètes" dans la seconde moitié du IIe millénaire av. J.-C. », *RA* 94, 2000, p. 21-32.

22 PARPOLA, *op. cit.*, SAA 9, p. xlvi.

23 M. NISSINEN, « The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets », *in idem.* (ed.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context. Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL symposium series 13), Atlanta 2000, p. 91 et NISSINEN, *op. cit.*, *Prophets*…, p. 7.

24 L. KATAJA, R. WHITING, *Grants, decrees and Gifts of the Neo-assyrian Period* (SAA 12), Helsinki 1995, texte 69, l. 29.

25 PARPOLA, *op. cit.*, SAA 9, p. xlvi.

26 VILLARD, *loc. cit.*, « Les prophéties … », p. 66.

27 « L'extatique (*mahhû*) qui va devant la Dame de Babylone est « celui qui apporte les nouvelles », A. LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (SAA 3), Helsinki 1989, texts 34 (l. 28) et 35 (l. 31).

28 Voir le commentaire de VILLARD, *loc. cit.*, « Les prophéties … », p. 59.

29 I. STARR, *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria* (SAA 4), Helsinki 1990, texts 317: 10 et 320 l. 9.

apparaissent conjointement avec les *raggimu* dans le grand traité (adê) de succession d'Assarhaddon[30] :

> « Si vous entendez des paroles mauvaises, impropres, désagréables, qui ne sont pas convenables ni bonnes envers Aššurbanipal, le grand prince héritier désigné, fils d'Assarhaddon, roi d'Assyrie, votre seigneur, que ce soit de la bouche de son ennemi, de son allié, ou de la bouche de ses frères, ou de la bouche de ses oncles, de ses cousins, de sa famille, des membres de sa lignée paternelle, ou de la bouche de vos frères, de vos fils, de vos filles, ou de la bouche d'un *raggimu*, d'un *mahhû*, d'un interprète de rêves, ou de toute personne, … vous devez le rapporter à Aššurbanipal le grand prince héritier. »

On voit ici la succession nette des termes *raggimu*, *mahhû*, et *šâ'ilu* (interprète de rêves). Dans d'autres passages du même traité les énumérations mentionnent des professions existantes, telles que dans le même contexte de délation les « grands, les gouverneurs, les gens barbus, les eunuques, les savants etc. ». Toutes ces catégories sont bien documentées dans les textes assyriens. Cela tendrait à montrer que ces deux personnages, *raggimu* et *mahhû* existent bel et bien dans la société assyrienne. Dès lors, comment expliquer l'absence du *mahhû* dans les textes assyriens? A y regarder de plus près, il existe un texte de prophétie où un *mahhû* apparaît. Le texte très fragmentaire[31] mentionne entre deux cassures une mí-gub-ba, qui a été comprise par l'éditeur, dont la traduction a été reprise ensuite, par *raggintu*[32]. Il paraît plus sage dans ce cas de considérer que l'idéogramme est à comprendre comme partout ailleurs par une forme de *mahhûtu*. Nous voyons que l'absence de *mahhû* dans le milieu prophétique néo-assyrien n'est pas évidente et qu'il serait tentant, en vertu de son association avec le *raggimu*, de retrouver là le couple de l'époque paléo-babylonienne formé par le *muhhûm* et l'*âpilum*. *Mahhû* représente, de fait, la forme assyrienne de *muhhûm* puisque c'est la forme PARRUS qui correspond dans ce dialecte à PURRUS du babylonien. Le *muhhûm* à Mari ne semble pas avoir été un « grand prophète » comme l'*âpilum* mais quelqu'un qui transmettait depuis un temple *motu proprio* des informations qu'il disait tenir de la divinité[33]. Cela convient bien avec le fait que le *šipir mahhê* termine l'énumération des aides divines reçues par le monarque assyrien.

3. Prophètes inconnus et prophéties anonymes

Le paradoxe du corpus des prophéties néo-assyriennes est de nous donner à côté des *raggimu* et des *mahhû* à la fois un vaste ensemble de prophéties,

---

30 S. PARPOLA, K. WATANABE, *Neo-assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (SAA 2), Helsinki 1988, texte 6 § 10.
31 PARPOLA, *op. cit.*, SAA 9, texte 10.
32 PARPOLA, *op. cit.*, SAA 9, p. xlvi.
33 DURAND, *op. cit.*, « Les rois mésopotamiens », p. 394-395.

c'est-à-dire de citations de paroles divines sans prophètes, et de nous donner des noms de personnes dont les prophéties n'indiquent pas le statut. Si l'on étudie les prophètes, ceux qui ont transmis un message divin, dans le corpus des prophéties néo-assyriennes, nous voyons que : pour celles datant du règne d'Aššurbanipal, une (la n°7) vient de « la prophétesse (*raggintu*) Mullissu-kabtat ; une autre (n°9) vient de la bouche de Dunnaša-amur, une fille de la ville d'Arbèles et une autre (n°10) mentionne une *mahhûtu*. Une *u'iltu* d'Assarhaddon (n°6) très abimée donne la citation d'une prophétie et mentionne le prophète Tašmetu-ereš. Dans les compilations de prophéties datant d'Assarhaddon les prophètes sont présentés de la façon suivante : « De la bouche de NP, fils/fille de la ville de NG. »

La majorité des prophéties sont de la bouche d'Ištar d'Arbèles, par l'intermédiaire de personnes qui sont souvent originaires d'Arbèles mais qui peuvent aussi venir d'Aššur ou de Nimrud, ou pour l'une d'elle d'une ville dont la localisation, lointaine est incertaine puisque le scribe prend soin d'indiquer[34] :

> « De la bouche de dame Remutti-allati de la ville de Dara-ahuya, une ville dans les montagnes. »

Une fois, le statut du personnage est indiqué[35] :

> « De la bouche de dame Issar-beli-da''ini, une fille consacrée par le roi. »

Les prophètes sont majoritairement des femmes, et leur appartenance au culte d'Ištar paraît certaine. Certains NP sont même ambigus, ce qui va très bien avec le culte d'Ištar justement, puisque la déesse est à la fois homme et femme. C'est par exemple le cas de Baya, qui porte sur la tablette le déterminatif féminin mais qui est qualifié de « fils de la ville d'Arbèles ». Si cette prédominance de la déesse Ištar dans le corpus prophétique néo-assyrien est certaine et les affinités entre le roi d'Assyrie et cette déesse visibles, notamment dans les inscriptions royales, il ne faut pas oublier que d'autres dieux envoient aussi des prophéties et qu'il faut se garder de tirer des conclusions statistiques de ce corpus qui reste très partiel.

Pour S. Parpola, le fait que le terme *raggimu/raggintu* n'apparaisse pas pour qualifier certains individus dont les prophéties sont conservées montre qu'il était superflu dans le contexte, et souligne la nature fondamentalement orale des prophéties néo-assyriennes[36]. Il semble étonnant que, dans une partie du corpus, le statut des personnes soit indiqué, et non dans d'autres. Comment expliquer par ailleurs l'unique mention de la femme consacrée? On remarquera que les *raggimu* ne sont jamais associés à une ville comme c'est le cas pour les prophètes des textes d'Assarhaddon. Serait-il possible que les « prophètes » mentionnés dans ces textes ne soient

---

[34] PARPOLA, *op. cit.*, SAA 9, texte 1 ii 13.
[35] PARPOLA, *op. cit.*, SAA 9, texte 1 v 10.
[36] PARPOLA, *op. cit.*, SAA 9, p. lxiii.

pas qualifiés comme tels parce qu'ils n'étaient pas, justement, des spécialistes de la prophétie tels que le *mahhû* et le *raggimu* ? Les textes de l'époque d'Aššurbanipal ne permettraient-ils pas de diviser les prophètes en trois catégories ? En d'autres termes, un prophète professionnel était-il le seul à pouvoir prophétiser et quel était le statut de la prophétie dans la conception assyrienne ?

Des exemples issus des inscriptions d'Aššurbanipal montrent que le roi lui-même pouvait recevoir directement des messages divins, sans avoir besoin de passer par un intermédiaire. Aššurbanipal nous dit en effet que, alors qu'il visitait la ville d'Arbèles pour en vénérer la déesse Ištar, il reçoit un message indiquant que le souverain élamite Teumman lance l'offensive contre l'Assyrie. Aššurbanipal va alors voir Ištar et lui adresse une prière. Cette dernière lui répond[37] :

> « Ne crains rien ! Grâce à la prière que tu as dite avec tes mains levées, tes yeux pleins de larmes, j'ai de la compassion pour toi. »

Le présage est confirmé la même nuit car un *šabrû* fit un rêve qui confortait cette prévision. La forme du message que reçoit Aššurbanipal correspond parfaitement à ce que l'on trouve dans les collections de prophéties datant d'Assarhaddon. On peut se demander, comme certains, si la divinité a répondu directement à Aššurbanipal et comment ce type de message pourrait être défini. Les deux réponses peuvent être trouvées dans la série d'observations des signes fortuits *šumma âlu* « si une ville », dont l'ensemble aurait pu comporter environ 10 000 présages.

La tablette 95[38] a pour titre : « Si un homme prie un dieu et qu'une prophétie (i_5-gar = *egerrû*) lui répond rapidement… ». Cette partie du traité donne l'interprétation divinatoire de l'observation de phénomènes liés à des prophéties. Par exemple :

> l. 3 : « Si un homme, une prophétie lui répond oui 3 fois, c'est un "oui affirmatif". »
> l. 9 : « Si un homme, une prophétie lui répond non 1 fois, échec du plan. »
> l. 10 : « Si un homme, une prophétie lui répond non 2 fois, réussite du plan. »

Cela montre que pour recevoir un *egerrû*, il suffit de prier son dieu. Le texte montre par ailleurs que cet *egerrû* peut être obtenu par un homme lorsqu'il prie n'importe quel dieu. Dans cette même série, nous avons le même genre de commentaire pour le roi, dans une tablette malheureusement beaucoup trop cassée[39].

---

37 R. BORGER, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals*, Wiesbaden 1996, p. 100 : prisme B v 47-49, et NISSINEN, *op. cit.*, *Prophets*…, p. 146-148.

38 Pour les différentes versions connues de cette tablette voir S. M. FREEDMAN, *If a City is Set on a Height. The Akkadian Omen Series* šumma Alu ina Mēlê Šakin. *Volume 1: Tablets 1-21* (OPSNKF 17), Philadelphia 1998, p. 342.

39 CT 40 9 sum 772 rev., l. 25 : diš $bara_2$ *a-na* dingir-meš *i-qar-rab-ma* i_5-gar…

Le parallèle entre ce texte divinatoire et la réponse qu'obtient Aššurbanipal permet de supposer que ce que reçoit Aššurbanipal dans le temple est un *egerrû*. Rappelons par ailleurs que dans une de ses inscriptions Assarhaddon précise que[40] :

> « Les messages des extatiques concernant l'établissement des fondations de mon trône de mon sacerdoce depuis les jours anciens m'étaient envoyés constamment et régulièrement. De bons augures m'arrivaient par des rêves et des *egerrû* concernant l'établissement de mon trône… »

CONCLUSION

Le corpus des prophéties néo-assyriennes est finalement assez restreint : 11 tablettes sur 31000 textes comportent des prophéties ; associées à quelques références dans les lettres, elles ne permettent certainement pas d'obtenir une vision très claire du phénomène. Néanmoins, le corpus à notre disposition permet de supposer que les sortes de prophètes étaient au moins au nombre de deux, le *raggimu*, qui prophétisait, mais que l'on pouvait aussi interroger, et qui était d'un certain rang ; le *mahhû* que l'on ne voit quasiment pas dans le corpus épistolaire, mais qui existait d'après ce que nous disent les autres textes, d'un statut certainement inférieur au premier, et qui devait appartenir au personnel du temple.

Enfin, une partie des personnes qui ont livré des prophéties ne portent pas de titre. Il pouvait s'agir de simples particuliers ou, plus certainement, de personnels de temples, telle la fille consacrée par le roi. Les textes divinatoires à notre disposition montrent que l'on pouvait entendre des prophéties un peu partout et que certainement celles qui sont arrivées jusqu'à nous ne sont qu'une faible partie de celles qui ont existé. Par ailleurs, la prophétie n'apparaît pas à l'époque néo-assyrienne comme un phénomène à part, mais plutôt comme inclue au vaste système divinatoire, notamment celui des présages fortuits, dont il fallait dès lors vérifier la validité. L'état du corpus laisse espérer néanmoins de nouvelles découvertes qui permettront, n'en doutons pas, de mieux comprendre ce phénomène complexe.

[40] E. LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)* (RINAP 4), Winona Lake 2011, p. 124 (texte 57 l. ii 12-23).

PROLEGOMENA TO THE STUDY OF BIBLICAL PROPHETIC LITERATURE

Jacob L. Wright, Emory University

Recently, the government of Romania, in an effort to raise extra revenues for the country's suffering economy, decided that witches, fortunetellers, astrologers, prophets, and other mantic professionals should be required to pay taxes. Ultimately, however, the legislation was voted down. The reasons for the rejection offered in the media was not only that the taxation would be difficult to administer, but also that many Romanian politicians feared the curses that these professionals threatened to pronounce against them.

That a state would show respect for the mantic arts/sciences, and exempt its practitioners from taxation, is a curious phenomenon in the contemporary Western world. But it was the norm in many pre-modern societies. In the Ancient Near East (hereafter ANE), the king often conferred great honor and special privileges on mantic professionals, and the latter usually remained loyal to the throne.

Against the backdrop of ANE evidence for prophets and diviners, the Hebrew Bible stands out. In contrast to the relatively harmonious relationship between king and prophet in the extra-biblical evidence, many biblical texts present a deep antagonism between kings and prophets. Consider the scene of the prophet Nathan, who boldly points an indicting finger at King David and proclaims: *ʾattâ hāʾîš*, "you are the (guilty) one." Closely related to the biblical image of the prophet who stands confidently over against the throne, and even pronounces the demise of the entire political order, is the wider purview of biblical prophetic literature: it addresses the people as a whole more often than specifically the palace. In keeping with its broad demotic scope, biblical prophetic literature also has a distinctively long transmission history.

Yet how should we account for these remarkable features of biblical prophecy? In what follows, I approach this vexing question from the perspective of the relationship of prophets to the palace. I begin by examining the role of the king and loss of kingship in the formation of the Pentateuch and Former Prophets. Then, in § II, I treat the various factors in the first millennium BCE that shaped the pronounced national purview of biblical prophetic literature. Finally, in § III, I turn to the prophets themselves, arguing that their role in voicing dissent should be viewed in relation to state centralization and the attempt of kings to achieve a *Wissensmonopol*.

1. MOSES AND KINGSHIP

According to F. M. Cross, "prophecy *sensu stricto* emerged as an office with the rise of kingship" and ceased hand-in-hand with the defeat of the Judahite state in 587 BCE[1]. Whatever the reason may be for the "*sensu stricto*" qualification, the assertion poses several problems. For example, it assumes that "kingship" was originally not known to ancient Israel and that it emerged at one point in time. Likewise, it must treat the prophets of the exilic and post-exilic period as either exceptions to the rule or aberrations from the more pristine "classical" form. Subsequent generations are viewed as "tradents" and "scribes" who interpreted the words of the great prophetic geniuses who flourished for the duration of state.

I will return to this thesis in § III, but one point needs to be made at the outset: the biblical historians of the exilic and post-exilic periods went to great lengths to portray a much different reality. The role of the prophet long antedates the emergence of a native monarchy, according to the so-called Enneateuch (Genesis-Kings). Likewise, prophets, in contrast to the monarchy, survive the encroachment of imperial powers into the southern Levant, according to Ezra-Nehemiah. Responding to local political movements, the latter insistently denies a place to a *native monarchy* in Judahite society, yet at the same time it ascribes to *prophets* a central role. Thus its authors present Haggai and Zechariah addressing the *people* as a whole ("the Judahites" or "the Judahite elders"; see Ezra 5:1 and 6:14), and they depict this people performing the traditional *royal* task of building the temple.

Now of course we cannot accept such depictions — especially those of Israel's early history — at face value. The biblical narratives must instead be appreciated for the way they seek to *construct continuities* from their own time to Israel's origins. One continuity is the role of prophets who guide the nation long before the emergence of its monarchy, who establish and accompany the monarchy, and who continue to minister to the nation long after her king's had been deported. If the prophets who lead Israel in these narratives correspond only minimally to the prophets who actually functioned in the Iron Age societies of Israel and Judah, it is because the biblical authors seized on the office of prophet and reconfigured it as a *foil to the king*. In doing so, these authors were not attempting to delineate a type of political leadership and polity that could serve as a practicable alternative to monarchic rule. Their concern was much more fundamental : the creation of a political identity that could survive the encroachment of imperial powers and the eventual loss of territorial sovereignty.

---

[1] The quotation is from F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge (MA) 1973, p. 343. For this position in relation to a long research history on prophecy, see L. S. COOK, *The Question of the "Cessation of Prophecy" in Ancient Judaism*, Ph.D. Dissertation, Catholic University of America, 2009.

The biblical authors worked toward this goal by transforming inherited literary tradition, as they took documents that have their origins in the context of statehood and redacted them from the larger perspective of what Mordechai Kaplan called "peoplehood." In their search for continuities that unify the diverse materials they collected, the biblical authors who contributed to the formation of the so-called Enneateuch (Genesis-Kings) discovered for themselves what later European political philosophers would call the distinction between "nation" and "state." Thus, they respond to the cataclysmic collapse of the states of Israel and Judah by presenting "the monarchy" as an institution that emerges and ends at discrete moments in Israelite history. Whereas many ANE texts (e.g. the Sumerian King List) point to the institution of the monarchy as the unifying constant in history, these authors point to a *people* and their *national deity*, and the *prophets* who mediate between the two[2].

Though vigorously debated, the theories postulated for the origins of this narrative are worth considering. Some would isolate an early precursor to this narrative in a "synchronistic history" that linked the reigns of the kings of Israel to those of Judah[3]. At some point, likely not until after the defeat of Israel in 722 BCE, the Yhwhs in Samaria and Jerusalem came to be identified as the same deity. Presupposing this identification and producing a "Monarchic History" (in an early form of Samuel-Kings), later authors augmented the narrative in order to identify the royal line of David as the divinely chosen, eternal dynasty from which the kings of Israel had broken away. Creating the Enneateuch, this Monarchic History was joined, via the book of Judges and the account of (seer-priest-prophet-judge) Samuel, to a "People's History" in Genesis + Exodus-Joshua + Judges, which treats the relationship between the people as whole and its deity. By virtue of this historiographical synthesis, the monarchy is relativized to a late chapter in Israel's long *national* history[4].

---

2 In contrast to biblical thought, the later chain of tradition in Pirkei Avot identifies "the prophets" as just one link in a long chain from Moses to the Rabbis; see E. URBACH, "When Did Prophecy Cease?", Tarbiz 17, 1946, p. 1-11 (Hebrew).

3 See for example K.-P. ADAM, "Warfare and Treaty Formulas in the Background of Kings", *in* M. LEUCHTER and K.-P. ADAM, *Soundings in Kings: Perspectives and Methods in Contemporary Scholarship*, Minneapolis 2010, p. 35-70 ; see also the "Synchronistic Chronicle", ABC 21, which narrates the relations between Assyria and Babylon in order to identify the serious crimes (ṣiliptu) of the latter against the former. Likewise, the annalistic notices in Kings devote attention to the offenses between Israel and Judah. I am however skeptical about this comparison given that the offenses go in both directions in Kings, while ABC 21 is composed by one side (Assyria) as polemics (and a casus belli) against the other ; http://www.livius.org/cgcm/chronicles/abc21/synchronistic1.html

4 The "block model" sees the development of the Enneateuch in this way:

Peoples History precedes and relativizes	Monarchic History
Genesis + Exodus-Joshua + Judges	Samuel-Kings

The core of the "People's History" emerged in Israel (before and after 722 BCE), while most of the "Monarchic History" is a Judahite product. I see the earliest form

In constructing the history of Israel from the Exodus to the emergence of the monarchy, the biblical authors go to great lengths to avoid identifying the nation's leaders with kings. Take the example of Joshua. As the "attendant" and successor to Moses in the biblical depictions, was this figure a prophet like Moses? No (but see Sir 46:1[5]). Was he a savior or judge like his own successors? Perhaps. Was he a king? Absolutely not! While one has trouble defining exactly how the biblical authors understand the nature of Joshua's office, one thing is indisputable: They clearly do not present this military leader assuming the throne after "rescuing" the Gibeonites, similar to the way Saul becomes king after he "rescues" Jabesh-Gilead. Even if the authors may have known a tradition that presented Joshua as a monarch, they tellingly chose not to transmit it[6]. Instead, they emphasize the number of kings whom Joshua succeeds in slaying.

With respect to the nation's first leader, Moses, this figure is identified outside the Pentateuch as Yhwh's "servant," his "chosen one," and more rarely "the man of God" (which may be meant as a prophetic epithet). Although one text assigns the title prophet to "Moses" (Hos 12:13), another calls him a "priest" (Ps 99:6). As for the Pentateuch, it is important to note that this work does not identify Moses as a prophet until a very advanced stage in its composition history, and even then only *compares* him to prophets[7]. The most relevant texts are Deut 18:15-18 and 34:10-12, as well as Num 11-12.

---

of Judges as an extension of the book of Joshua before it underwent a Judahite redaction. Curiously, the time span presented in 1 Kgs 6:1 makes the period from the Exodus to the Temple a century longer than the entire duration of the monarchy that builds the Temple and is conquered along with it. Together with other evidence, the calculation reflects an effort to make the period of Israel's history before the rise of the monarchy longer than the entire duration of the monarchy.

5 The basis for Ben Sira's identification of Joshua as a prophet was likely the reference to the spirit of wisdom that he receives from Moses, right before the reference to Moses as a "prophet" (Deut 34:9-10). Num 11:25-29 associates the spirit of Moses with prophetical activities. Surprisingly though, Ben Sira does not identify Moses as a prophet, reflecting the minimal degree to which Moses plays this part in the Pentateuch.

6 For the connection between "rescuing" and "ruling" in biblical literature, see my "Military Valor and Kingship", *in* B. E. KELLE, F. R. AMES (eds.), *Writing and Reading War: Rhetoric, Gender, and Ethics in Biblical and Modern Contexts*, Atlanta 2008, p. 33-56. Nevertheless, some still interpret Joshua as a king in the face of the concerted efforts of the biblical authors to deny this title to him.

7 L. PERLITT, "Mose als Prophet", *in idem*, *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Tübingen 1994, p. 1-19; J.-P. SONNET, "La construction narrative de la figure de Moïse comme prophète dans le Deutéronome", RThPh 142, 2010, p. 1-20; D.L. PETERSEN, "The Ambiguous Role of Moses as Prophet", *in* B. KELLE, M.B. MOORE (eds.), *Israel's Prophets and Israel's Past. Essays on the Relationship of Prophetic Texts and Israelite History in Honor of John H. Hayes* (LHB.OTS 446), New York 2006, p. 311-324; C. NIHAN, "Un prophète comme Moïse (Deutéronome 18,15)", *in* T. RÖMER (ed.), La construction de la figure de Moïse (Trans. S 13), Paris 2007, p. 43-76; M. GREENBERG

In the most recent discussion of these texts, Jeffrey Stackert assigns Deut 34:10 to the E document and links it to "E's Horeb revelation event[8]." As such, 34:10 shows how E interprets Moses' activities at Sinai in line with the role of prophets. While the Sinai pericope and the general depiction of Moses throughout the entire Pentateuch would likely have prompted many to identify Moses explicitly as a prophet, I would agree with those who see 34:10 as a part of the redaction that demarcates the Pentateuch from the Prophets[9]. One can see how 34:10 draws directly on Deut 18:15-18, standing at the end of the trajectory that begins in 13:2[10]. As for the two texts in Numbers, which both appear to be late additions to the Pentateuch, the first (Num 11:25-29) presents Moses' spirit causing people to prophesy, but it does not explicitly identify Moses as a prophet (see however v. 29 and compare the entire episode to 1 Sam 10:10-12). Likewise, chap. 12 (esp. vv. 6-8) bears remarkable resemblances to Deut 34:10 inasmuch as it denies that Moses belongs to the (conventional) ca-

---

(with S.D. SPERLING), "Moses" *in* Encyclopedia Judaica, 2nd ed., Vol. 14, New York 2006, p. 526-531.

8 "Why Does the Plague of Darkness Last for Three Days?", VT 61, 2011, p. 657-676.

9 Th. RÖMER, "La mort de Moïse (Deut 34) et la naissance de la première partie du canon biblique", *in* P.S. ALEXANDER, J.-D. KAESTLI (eds.), *Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne* (PIRSB 4), Prahins 2007, p. 27-39 ; K. SCHMID, "The Late Persian Formation of the Torah: Observations on Deuteronomy 34", *in* O. LIPSCHITS, *et al.* (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E*, Winona Lake 2007, p. 236-245.

10 Whereas Deut 18:15-18 identifies Moses as a paradigm of the prophet, Deut 34:10 uses its language to declare that if Moses was a prophet, he was unlike any others; *kî-yāqûm beqirbekā nābî' 'ô ḥōlēm ḥalôm* (13:2); *nābî' miqqirbekā mē'aḥêkā kāmōnî yāqîm lekā yhwh* (18:15, see also 18:18); *welō'-qām nābî' 'ôd beyiśrā'ēl kemōšeh* (34:10). It is possible that v. 10b-12 was added to explain precisely how Moses differed or to relativize the more general implications of 34:10a. — With respect to 13:2b-3a, the likelihood that this text was expanded in light of chap. 18 (I would connect nābî' 'ô ḥōlēm halôm directly to *'ašer-dibber 'ēlêkā lē'mōr*) is widely acknowledged and strengthens the suspicion that chap. 13 is an older text (although by no means one of the oldest in Deuteronomy). In two articles, STACKERT argues for the priority of the transmitted text ; cf. "The Syntax of Deut 13:2-3 and the Conventions of Ancient Near Eastern Prophecy", JANER 10, 2010, p. 159-175; and "Mosaic Prophecy and the Deuteronomic Source of the Torah" *in* R.F. PERSON Jr., K. SCHMID (eds.), *Deuteronomy in the Pentateuch and the Deuteronomistic History* (FAT II, 56), Tübingen 2012, p. 47-63. The prophetic conventions Stackert cites reveal perhaps what a redactor may have had in mind when inserting this text. The problematic plus in 13:2-3 introduces the issue of true versus false prophecy, which is precisely the concern of 18:15-22. In contrast, 13:2-6 is about apostasy, which may be incited by a prophet or "dreamer or dreams" (a type of false prophet in Deuteronomy) or a family member (13:7-12). If 13:2-6 treats a scenario of apostasy, it is unlikely that the original author would have been interested in spelling out prophetic practice (as Stackert argues) anymore than he was interested in telling how the family member entices others to engage in apostasy. I would therefore agree with those who conclude that a later author harmonized 13:2-3 on the basis of 18:15-22, creating thereby a text that is very difficult to read. References for late dating of Nb 11-12 (ACHENBACH, ARTUS, etc …)

tegory of "prophet." Notably, the conventional documentary hypothesis assigns it and Deut 34:10 to the same source (E).

Similar to the case of Joshua, Moses's activities cannot be assigned easily to a traditional role or office ; it is perhaps best to define him in negative terms, as a "non-king." Whereas Joshua is depicted as a "king-slayer," Moses stands over against the monarchs who rule Israel's enemies.

Writing in the fifteenth century, Don Isaac Abravanel underscored the significance of the depiction of Moses in the Torah:

> Ulla said that Moses our teacher sought kingship but it was not granted to him [see B. Zevachim 102a]. This scholar did not mean to say merely that Moses wanted kingship and lordship over Israel and that God denied it to him, but rather that God chose, not a king over Israel, but a prophet, leader and judge like Moses. When you know this you will understand the meaning of Hosea.[11]

Notice that Abravanel defines Moses not only as a "prophet" but also as a "leader and judge," emphasizing what Moses was *not* (i.e., a king) more than what he was[12].

In conferring the title of "prophet" on Moses — an interpretational a move with a long *Wirkungsgeschichte*[13] — Deut 18:15-18 identifies the authority of the (one!) true prophet with that of Moses[14]. However, Deut 34:10-12, which was likely added in the final redaction of the Pentateuch, complicates this identification by affirming that Moses's prophetic experience was unsurpassable and indeed *sui generis* (cf. Num 12:6-8). Simultaneously, these concluding lines of the Torah assign a nonpareil authority to the testament he bequeaths to the nation. In the same way, the concluding lines of the Prophets exhort their readers to "remember the teaching of my servant Moses, the statutes and ordinances that I commanded him at Horeb for all Israel" (Mal 3:22)[15]. These final redactional *retouches* demarcate the

---

[11] "I gave you a king in my wrath and took him away in my anger" (Hos 13:11). See D. POLISH, *Give Us a King: Legal-relgious Sources of Jewish Sovereignty*, New York 1989, chapter nine, p. 119-149, here p. 124.

[12] In contrast, Philo, in his De vita Mosis, identifies Moses as a king, legislator, priest, and prophet.

[13] That this fateful identification is essentially interpretational can be seen by considering again the case of Joshua. Like Moses, he has direct encounters with the deity and communicates divine messages to the people. Nevertheless, one does not immediately think of Joshua as a prophet, despite Ben Sira's claims, just as one does not think of Abraham as a prophet, despite Abimelech's dream (Gen 20:7).

[14] The singular in this passage ("a/the prophet") must be viewed in connection to the late conception of each generation having its one true prophet who stands over against the many corrupt others.

[15] It is notable that this passage does not identify Moses as a prophet. The critique offered of H. J. KOOREVAAR ("The Torah Model as Original Macrostructure of the Hebrew Canon: A Critical Evaluation", ZAW 122, 2010, p. 64-80) may apply to Ps 1 but has little probative force with respect to Deut 34 and Mal 3.

Pentateuch from the Prophets and subordinate all prophecy to the authority of the Torah.

Insofar as this historiographical project of the Enneateuch is more about affirming the authority of the Torah and the primacy of peoplehood over statehood, one must view with skepticism the attempts to see the evolution of narrative in terms of the "triumph of prophecy." Thus Seth Sanders claims that "prophecy serves as a kind of meta-genre, framing both history and law: it is in the story of Moses' prophecies that the Deuteronomistic source sets out the course of the history of Israel"[16]. In view of the preceding discussion, such claims over-interpret the evidence. Though pentateuchal texts compare Moses to prophets, the final form of this work relativizes the comparison by assigning Moses to a class of his own and demarcating the Pentateuch from the Prophets. The driving force for this development was not prophecy but law. Likewise, if one wishes to speak of a "meta-genre," it should be identified not as prophecy but as history[17]. With respect to the way the Bible sidelines the king, should we really view this move as some sort of polemical response or "subversion" of the Assyrian king ? The underlying issue for the Pentateuch/Enneateuch (in contrast to First Isaiah) is, after all, the role of the native king[18]. Thus, I have argued here that what propelled the formation of the Pentateuch and biblical history-writing in general was the anticipation and later experience of defeat — the loss of native sovereignty and the fruitless efforts for centuries thereafter to reestablish a monarchy[19]. The work of the biblical au-

---

16 This conclusion builds directly on the important work by C. GROTTANELLI, which draws on a wide range of evidence — from Mari to the plaster inscription of Balaam found at Tell Deir 'Alla — to show how the prophetic text trumps the king. See his *Kings & Prophets*, New York 1999 and S. SANDERS, *The Invention of Hebrew*, Urbana 2010.

17 Sanders compares the plaster inscription of Balaam to the plaster inscription commanded in Deut 27, calling both "prophetic monuments" (Invention, p. 142). Admittedly, in both cases we have plaster. But the text in Deut 27 consists of "all the words of this law," and Moses speaks together with "the elders of Israel" on human authority, claiming no revelation. The account is much more about the performance of writing, which figures so prominently in Deuteronomy (see esp. Deut 6:9, 11:20, 17:18, 31:19). By writing the law onto the landscape, the people and the law assume the role of the king, who commemorates his name on the monuments embedded in the territory to which he lays claim. In contrast, the Deir 'Alla inscription is a story of a vision found on an inner wall of a house. It seems therefore problematic to describe Deuteronomy 27 — and by extension, the entire Pentateuch — as a "prophetic monument."

18 For a critique of the still popular model of "subversion" and "anti-imperial polemics" in scholarship on the Pentateuch, see my "Warfare and Wanton Destruction: A Reexamination of Deuteronomy 20:19–20 in Relation to Ancient Siegecraft", JBL 127/ 3, 2008, p. 423–458.

19 While assigning "prophet" and various other titles to the pre-monarchic leaders of Israel, the biblical authors are less interested in articulating a type of leaders that could serve as a real and viable alternative to the throne. As such, the Pentateuch differs starkly from Nehemiah Memoir, which functions as a kind of Miroir des princes for the post-monarchic office of peḥāh.

thors must accordingly be appreciated as a historiographical project with the aim of demonstrating how Israel existed for many centuries as a unified people before it established a centralized kingdom[20].

2. The National Purview of Biblical Prophetic Literature

Not only the Enneateuch but also the "Latter Prophets" achieved their definitive shape(s) after the defeat of the Judahite kingdom in 587 BCE. We must however date the point of departure for this redactional project already to the pre-exilic period. But instead of thriving statehood, what elicited the project was the destruction of the kingdom of Israel in 722 BCE and the political turbulence in the period leading up to Judah's fall. It was in these contexts of great flux and turmoil that prophetic writings were embellished, expanded, redacted, and reinterpreted. By virtue of this editorial activity, prophetic literature assumed a wider demotic or national purview, so that it addresses a collective people rather than solely its king. Thus, the book of Isaiah begins: "The ox knows its owner, and the donkey its master's crib; but Israel does not know, my people do not understand" (Isa 1:3, NSRV)[21]. The demotic purview of biblical prophetic literature is undeniably related to the more basic, yet nevertheless historically remarkable, fact that this literature did not have to be excavated from the ancient Near East in modern times but was rather preserved and transmitted and commented upon for so many centuries.

Yet how do we account for the wider horizontal scope of prophetic literature? This question is closely related to the use of the name "Israel" and the contentious issue of the origins of the "pan-Israelite identity/ideology." In what follows, I present some observations on these problems. Although unavoidably incomplete, they represent what I deem to be the most promising avenues in current discussions on the topic.

When explaining the demotic purview of biblical prophetic literature and narratives, many appeal to a putative Northwest Semitic tradition of kinship. This approach rests to a great extent on the more than 25,000 letters from eighteenth century Mari, which reveal the political complexities of administering a diversity of tribes and social groups. One must, however, exercise caution when using this extraordinary corpus of texts to postulate a general West Semitic tradition of kinship that directly informs the political thought of the Bible. There are good reasons to doubt that kinship in West Semitic cultures differed substantially from that in ancient societies of eastern Mesopotamia, northern Africa, and the eastern Aegean.

---

[20] Seen from this perspective, the complex, extended discourse on peoplehood in the Bible anticipates the distinction between nation and state in later European political thought.

[21] For the compositional function of this saying, see R. Kratz, "Israel in the Book of Isaiah", JSOT 31, 2006, p. 103-28, esp. p. 117-118.

Moreover, the Levantine states of the Iron Age had a strong tradition of monarchic rule, which is documented not only in older material that one can still isolate in the Bible but also in monuments recovered from the archeological record, like the Mesha stele. Of course, one may be able to show that Mesha and the Mariote kings faced similar political constellations in their respective realms. But the real issue is how one gets from the Mesha stele — and monuments like it that must have been erected in Israel and Judah — to the Bible, whose complex historical narratives and corpora of prophetic literature severely relativize the role of the king and occasionally proclaim the establishment of a monarchy to represent nothing less than a major *Irrweg* in Israel's national history.

To view the development as a natural one, which only needed the provocation of Assyrian imperialism, is untenable. As far as we can tell, nowhere else did Assyrian imperialism trigger a response like what we find in the Bible, with its large-scale historical narratives, massive books of prophecy, complex political theologies of covenant, etc. Indeed, what this approach fails to take seriously, let alone explain, is the fact that other heirs to the putative West Semitic tradition of kinship did not possess in the Persian and Hellenistic periods anything comparable to Judah's Bible. Often it is assumed that these neighbors did preserve massive books of prophecy from the Iron Age that relate to the *b^{e}nê-'ammôn* as a people, but that they simply did not survive antiquity. Yet if this were the case, why were they not being translated into Greek and circulated far and wide, as biblical texts were[22]?

Closely related to the Bible's discourse on "peoplehood" is its "pan-Israelite identity." Yet how did Judah come to see itself as belonging to "the people of Israel"? The responses to this question are wide-ranging. On one side of the spectrum, there are those who begin on the premise that the inhabitants of the kingdoms of Israel and Judah saw themselves as one people already at an early point in their history. Some would even claim that the inhabitants of Israel and Judah share common ethnic origins that predate "the emergence of the monarchy" and continued to figure prominently in the consciousness of the population for centuries thereafter. Such assumptions are directly informed by the biblical construction of Israelite identity.

On the other end of the spectrum are those who search for the origins of the "pan-Israelite ideology" in the post-exilic period among powerful

[22] Sanders, Invention, presents the Bible as an heir to "the distinctively West Semitic notion of the 'people'" and links the latter to the rise of written vernaculars. While the latter may be a precondition for the emergence the Bible, it is, I suggest, only a remote factor and must be viewed in relation to much more immediate causes. Just as one wouldn't do justice to Shakespeare's oeuvre by studying Chaucer's achievement of creating an English vernacular literature, one must focus on the distinctive history of Israel-Judah, rather than on more general "Levantine" developments, in order to understand the emergence of the Bible.

groups who were concerned to expand and defend their land-claims[23]. While biblical texts were likely used for this purpose from an early point, the evidence suggests a much more complex development of the designation *ʿām yiśrāʾēl*. A similar approach identifies the courts of Hezekiah or Josiah as the architects of the pan-Israelite ideology[24]. In viewing the pan-Israelite identity as a whole-cloth invention, both approaches fail to do justice to the diversity of the evidence.

My own approach to the origins of the pan-Israelite identity, and of the demotic purview that so strongly undergirds biblical prophetic writings, emphasizes defeat and the responses to it. Nevertheless, I would also draw attention to a range of antecedents, which may be aligned into four historical phases :

1) I would begin with *the longue durée* and *the natural conditions in the Samarian and Judahite highlands*—i.e., the climate and physical features of the central hill country, which demarcate it from the Shephelah and coastal plain to the west, the Jezreel Valley in the north, the Jordan Valley to the east, and the Negev to the south. As expected, the populations of the highlands developed similar material cultures and survival strategies[25]. Because the physical border in the hill country between north and south is not pronounced, the populations would not have been sharply segregated. Hence, language, culture, marriage pools, and cultic practices would have been subject to a high degree of exchange[26]. While we do witness cultural diversity, it corresponds to numerous smaller regions and environmental niches. All things being equal, we would expect for the Iron Age a natural evolution of more than two states in the central hill country, similar to the numerous competing polities during the Late Bronze Age[27].

At this early stage, a pan-Israelite identity had yet to emerge. While we do not know what Merenptah's late-thirteenth century "Israel" consisted of, it most likely did not include all the inhabitants of the highlands in both North and South. It would therefore be naïve to assume that centuries later a charismatic personality like Saul could easily form a large all-

---

23 See Th. THOMPSON, *The Mythic Past*, New York 1999.

24 See e.g. I. FINKELSTEIN, N. A. SILBERMAN, "Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology", JSOT 30, 2006, p. 259-85. Compare N. NA'AMAN's recent suggestion that name of Israel "was chosen because the description of the rise of the monarchy encompassed a territory that was much larger than that of the kingdom of Judah, whereas the name 'Israel,' which was left unclaimed after Israel's annexation by Assyria, applied well to the depicted territory and its inhabitants" (see "Saul, Benjamin, and the Emergence of 'Biblical Israel' - Part 2", ZAW 121, 2009, p. 335-349, esp. p. 349).

25 A. FAUST provides a useful overview in Israel's Ethnogenesis, London 2008.

26 See G. LEHMAN, "Reconstructing the Social Landscape of Early Israel: Rural Marriage Alliances in the Central Hill Country", Tel Aviv 31, 2004, p. 141-192.

27 For the Late Bronze Age and the Amarna Letters, see N. NA'AMAN, *The Political Disposition and Historical Development of Eretz-Israel according to the Amarna Letters*, PhD dissertation, Tel Aviv 1975 (Heb.).

embracing kingdom by appealing to a common "national" identity (see below on Mesha). Such theories are informed less by the Bible than by the influence of European nationalist ideologies of "one people, one land, one state."

2) When considering the origins of the pan-Israelite national identity, we must undoubtedly ascribe a significant role to *increasing political centralization and expansion in the time prior to 722 BCE*. The historical data leave no room for doubt that the kingdoms that formed in the north were more powerful than Judah. In addition to alliances and military coalitions between the two states, the House of Omri (as well as other kings who reigned in Samaria) controlled Judah and constantly interfered in its internal politics. The fact that Samaria succeeded in exerting an influence over its southernmost neighbor much more than over Moab, Ammon, Edom or anything other state goes a long way toward explaining why it is Judah that later inherited Israel's cultural and literary heritage.

The many years of Samaria's hegemony over Jerusalem inevitably made a deep impact, as elites in Judah — through a process of mimesis that is widely documented in antiquity — embraced and cribbed Israelian culture in order to curry favor and establish status vis-à-vis the ruling elites in Israel. Yet while some Judahites would have been eager to adopt northern ideologies and cultic practices, others would have sharply rejected these influences in order to construct and maintain a distinct Judean identity[28]. Within the prophetic literary tradition, we see a great number of Judahite texts that censure Samaria (or "Ephraim," "Israel," etc.) and prophesy doom against it, and in many cases these texts belong to the oldest strata of their respective books.

As the kings of Samaria expanded into the Jezreel Valley, the Galilee, the Transjordan, and Judah, they faced resistance and competition from the periphery (as represented in the notices from kings of putsches that originate in various cities of the Jezreel Valley and the Transjordan)[29]. In response, the center may well have asserted a larger unifying identity under the name "Israel." Here, in the process of what sociologists study under the rubric of "nation building," we may situate the first appreciable impulse for an Israelite national identity and a notion of "peoplehood."

To take the example of the Mesha stele, this monarchic monument furnishes us with an invaluable illustration of how a neighboring king in the mid-ninth century, who ruled a loosely consolidated realm, could appeal to a common identity ("Moab," referred to at least six times) in order to reconcile the fundamental heterogeneity of his realm with the assertion of

---

[28] A similar dynamic informs the composition of the Nehemiah Memoir and Ezra-Nehemiah, which asserts a Judahite identity over against a "greater Israel" position.

[29] 1 Kgs 14:17; 15:21, 33; 16:8, 17; 18:45, 21:1ff.; 9:1ff.; 2 Kgs 15:14, *et al.*

his rule[30]. The important thing to note here is that this “national” identity is *directly promulgated* by the royal house. However, biblical literature, and especially prophetic writings, significantly demote the role of the king. To account for this distinctive feature, we must therefore consider other developments[31].

3) The third formative phase in the rise of the Bible’s demotic purview is *the period 722 and 587 BCE*, from the defeat of Samaria to the defeat of Jerusalem. The notion of “a people of Israel,” which owed itself in large part to a state strategy of consolidation, may have eventually succeeded in taking root among circles beyond the palace already before 722 BCE[32]. After the Assyrian armies had destroyed Samaria and deported its royal cultic paraphernalia, various circles would have preserved the literary monuments created under official state patronage (*e.g.*, legends of patriarchs and heroes, cultic songs and poetry, as well as prophetic writings). Because writings in antiquity were very valuable, they would have been rescued from the flames and safeguarded. Eventually they would have been copied and expanded with new layers of interpretation, as their readers sought to come to terms with the catastrophic collapse of the state. At this point “the people of Israel” likely became a subject of greater concern than the king, and the role of the latter in the nation’s history would have been significantly redefined.

Meanwhile in Judah few would have mourned the fate of their northern neighbor. Long years of conflict with Israel would have elicited a sense of gleeful vindication, as Judah strove to assume the position of its erstwhile competitor. Now, for the first time perhaps, Judahites and especially Judahite rulers had a reason to embrace the Israelite identity that Samaria’s kings had propagated. The political and cultural hegemony that Samaria

---

30 See B. ROUTLEDGE, *Moab in the Iron Age: Hegemony, Polity, Archaeology,* Philadelphia 2004, chap. 7; E. GAß, *Die Moabiter: Geschichte und Kultur eines ostjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend* (ADPV 38), Wiesbaden 2009.

31 Writings from circles outside the palace may have appealed to a Moabite identity; however, in contrast to royal inscriptions, they would not have been inscribed on durable monuments and therefore would have eventually vanished. But against such arguments I would point out that the Moabite identity in Mesha’s inscription appears to be in need of assertion. At this early stage, circles outside the court would have had little if any reason to think in this national category. It is more likely that one would have resisted these totalizing claims of the court by affirming older identities that were more local/régional.

32 For example, an Exodus-Conquest narrative, which tells how the people of Israel collectively left Egypt and entered the land under the aegis of the deity Yhwh, may have existed already before 722 BCE. However, we cannot be sure to what extent the national character of such a narrative would have resonated with circles beyond the palace. Moreover, the palace would have sought to coopt this narrative — if it did not already invent it — by claiming a unique relationship to Yhwh ; see S. C. RUSSELL, *Images of Egypt in Early Biblical Literature: Cisjordan-Israelite, Transjordan-Israelite, and Judahite Portrayals* (BZAW 403), Berlin 2009.

had exercised over Jerusalem paved the way for the latter to become the primary heir to Israel's illustrious heritage. The reason the Bible has so little to say about the Galilee in contrast to Judah is that the former was annexed to other states at an early point, while Judah maintained a degree of autonomy and survived for another 135 years after the conquest of Israel. During those years, circles in Judah appropriated Israel's literary legacy and radically revised it[33]. In order to affirm continuities from their own time to the earliest origins of Israel, they reworked a number of texts and positioned Judah in a place of prominence among all the other tribes[34].

In addition, one must consider the challenges of Judahite statehood during this period. In the process of centralization, the state undertook ambitious construction projects and developed an ideology that emphasized the uniqueness of Jerusalem's sacred site. The Assyrians provided a boost to this centralization by cutting off the southern Shephelah from Judah in the reign of Hezekiah and reducing Jerusalem to little more than city-state. In time, Judahite centralization became linked closely to the discourse of Israelite peoplehood: one nation, one god, one dynasty, one temple.

After Hezekiah, Judah's hopes repeatedly rose to great heights only to plummet again like a rollercoaster. While many insisted on resistance and believed that they could successfully withstand imperial encroachment, others were much less sanguine. The increasing anticipation of ultimate defeat, I suggest, would have bolstered reflection on Judah's special relationship to not only Yhwh but also to Israel as the people of Yhwh. The evidence of prophetical writings lends support to this suggestion. This literature reflects a growing consciousness of common identity, one that is shaped by *a common experience of judgment* at the hands of "Yhwh, the God of Israel." The older prophecies of doom against Israel were now reinterpreted to include Judah.

4) The final, and by far most formative, phase is *the time after defeat of Judah* (587 BCE). If the Bible's prophets address first and foremost the people as a whole and often proclaim the doom on the entire society, it is because they are speaking to a community that was seeking to come to terms with a catastrophic collapse of the state. Efforts to reestablish native kingship in the centuries following this collapse were unsuccessful. It was in this context that Israel's discourse on peoplehood began to resonate with

---

33 During this time, the inhabitants of Israel may have been deported to Judah and others may have been voluntarily seeking service in the Judahite government. See discussion *in* Ph. GUILLAUME, "Jerusalem 720-705 BCE. No Flood of Israelite Refugees", *SJOT* 22, 2008, p. 195-211.

34 The same interest in continuity informs the Judahite court's presentation of the Davidic dynasty as the divinely chosen line from which Israel's kings broke away. As noted above, such constructions of continuity presuppose in large part the unification of originally separate Yhwh's.

wider audiences. Very modest kernels of texts now blossomed into the massive bodies of literature that has been preserved in the Hebrew Bible.

Because I have already treated Judah's defeat at length elsewhere[35], I will focus my attention here on the question of how Israel came to be the name for the people addressed in the final form of biblical prophetic literature. In the period following the conquest of Judah, an Israelite national consciousness was surprisingly weak. Various clues — from the Nehemiah Memoir and Aramaic sources in the book of Ezra to epigraphic evidence on the ground — reveal that average inhabitants of Judah did not think to employ the name Israel. This fact agrees with the testimony of diaspora communities in Achaemenid Egypt and Babylon, who identified themselves solely as descendants of the former state (and later province) of Judah and did not even use the name Israel in relation to their homeland.

Israel did however survive, namely in the *literary legacy* that was preserved, transmitted, and expanded. It is especially in the *prophetical writings* that we witness an interest in the name of Israel and the collective identity that it represents[36]. Yet even here the situation is not as one might expect. The book of Haggai never uses the name Israel, though it would have served its purposes well[37]. Likewise the name appears only twice in Proto-Zechariah, and both cases represent glosses according to scholarly consensus. However, when we turn to the prophetic works that more intensely engage the traditional themes and thought of earlier literature, we observe much more attention to the name and people of Israel. This is particularly the case in Second Isaiah, which, thanks to redactions, is suffused with the language of Israel/Jacob. What unifies the references to Israel here and in later strata of other prophetic books is now not only the common experience of divine judgment, in the form of defeat and deportation, but also the promise of return and restoration of a thriving people[38]. Since first being propagated as a strategy of "nation building" by kings who sought to consolidate and confer a common identity on the diverse populations they ruled, the name Israel had been closely associated with a large and diverse collectivity. Thus, the expression "all Israel" (*kol-yiśrā'ēl*) recurs some 139 times in the MT. As such, the name naturally lent itself to

[35] See J. L. WRIGHT, "The Commemoration of Defeat and the Formation of a Nation in the Hebrew Bible", *Prooftexts* 29, 2009, p. 433-473.

[36] D. GOODBLATT, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge 2006, distinguishes between "Judah nationalism" and "Israel nationalism." As he notes in his chapter on "The Role of Scripture," biblical literature "provided materials for the construction of a national identity" (p. 30) and was formative in the later development of Jewish nationalisms.

[37] See, for example, "this people" in Hag 1:2.

[38] Aside from the evidence of redactions in Amos, First Isaiah, Ezekiel, Jeremiah, and Second Isaiah, notice that the only two places in which Israel is mentioned in Zechariah (2:2 and 8:13) refer to deportation and return.

images of an expansive and flourishing people, as communities from the diaspora returned to their homeland[39].

According to John Hutchinson, nations may be viewed as "zones of conflict." Without major areas and issues of contestation, the question of national identity is of little concern[40]. In the late post-exilic period, we can witness a lively debate over questions of belonging with respect to not only smaller clans and individuals but to also larger groups and regions, such as the Transjordan and the Samaritans. Some circles in Judah refused to think in these "latitudinarian" terms. For example, the book of Ezra-Nehemiah must have assumed final shape in the Hellenistic period at roughly the same time as the book of Chronicles. But whereas Chronicles is pan-Israelite in its purview and identifies communities far in the North and in the Transjordan as legitimate members of the people of Israel, Ezra-Nehemiah confines the name Israel to the populations of Judah (and Benjamin). Such political disputes, conducted often in relation to the commemoration of past events, reinvigorated interest in the name of Israel[41].

Finally, it deserves to be noted that the name Israel did not come to be employed in common parlance until a very late point. Even though the Hasmonean kingdom extended beyond the traditional borders of Judah, it did not call itself "Israel." It was only much later, during the first and second revolts in 66-70 and 132-136 CE, that this name appeared on coins and other official state symbols. To what extent it ordinarily crossed the lips of the inhabitants of the Persian-Hellenistic province of Yehud and the Hasmonean kingdom of *οἱ Ἰουδαῖοι* is difficult to say[42]. It seems safest to conclude that "Israel" lived primarily in the literature and the liturgy.

So in seeking to account for the distinctive demotic, horizontal or national emphasis in biblical prophetic literature, I would point to this project of peoplehood among some Judahite authors, who sought to find a common identity uniting the states of Israel and Judah. Although Judahites significantly shaped this discourse on peoplehood, they did not invent it. Rather it emerged over the course of a long and complex history with its northern neighbor.

Samaria's kings not only exerted a strong influence over Judah; they also likely sought to consolidate the diverse inhabitants of their realm (in the Galilee, the Transjordan, and Judah) under the name *Israel*, similar to the way Mesha used the name *Moab*. After years of competing with Samaria, Judah finally witnessed the conquest of this state and quickly seized the

---

[39] This use of *kol-yiśrā'ēl* may be compared to the expression "*Klal Yisrael*" that emerged in 1880's in *Hibbat Zion* movement to describe all Jews, both in the diaspora and in the land.

[40] J. HUTCHINSON, *Nations as Zones of Conflict*, London 2005.

[41] My current research examines the way belonging in Judah and among the people of Israel was negotiated through war commemoration.

[42] See D. GOODBLATT, "From Judeans to Israel: Names of Jewish States in Antiquity", *JSJ* 29, 1998, p. 1-36.

opportunity to assume a leading role in the southern Levant. In the process, it laid claim to its cultural and *literary* traditions. If Samaria had not exerted influence over Judah for many years, and if Judah had not been interested in the "Israelite" traditions after 722 BCE, the name Israel, and the discourse on peoplehood that grew up around it, would likely have been lost.

The "Israelite" traditions would have continued to grow among northern circles that lacked any ties to Judah. While these circles would have a good reason to demote the role of the king in Israel's history, such would have been much less the case in Judah. In Jerusalem, the literary activity would have consisted instead of expansions and redactions that place Judah front-and-center in Israel's history. Yet after the Babylonian conquest of Judah, biblical literature grew exponentially. What elicited this growth more than anything else were the drastically altered political conditions in which Judah reestablished itself: Instead of an independent kingdom, it emerged as a province under imperial control.

To establish historical continuity from the present to the past, the literature was extensively reshaped so that the monarchy became one epoch in Israel's long history. Prophetic writings now primarily addressed the people instead of the palace. Because "Israel" had long connoted a large and diverse political community ("all Israel"), it became widely used in prophetic writings to express the hope of national restoration from all corners of the earth. As Judah and other communities began to flourish again, issues of "belonging" were hotly debated—not only on the ground but also in historical and prophetic texts.

These are, I would suggest, the most immediate factors to be considered in any discussion of the emergence of the notion of peoplehood, which sustains the formation and transmission of biblical prophetic literature. If "West Semitic notions of kinship" had a part to play, they were negligible by comparison.

3. Prophets, Dissent, and State Control

Now that we have treated the distinctive features of the biblical materials, we can turn our attention to the prophets themselves. Comparing the biblical depictions of the prophets with cuneiform evidence, one often asks: How did Israel manage to develop a culture of dissent, whereas Mesopotamian and Egyptian civilizations remain focused on the person of king and leave little room for political opposition to the palace? The formulation of this question presupposes a teleology, with Israel (as well as Greece and modern Western democracies) representing a more advanced stage in political development because of their higher "tolerance of dissent." I would suggest that this question is posed falsely. It needs to be reversed : The problem is explaining the development in Mesopotamia and Egypt,

where, in contrast to Israel, rulers succeeded in creating very centralized polities[43].

According to the Weberian notion of *Gewaltmonopol*, the state is a political community with a demarcated geographical territory and monopoly of legitimate force (*Gewalt*). Yet, as Mogens Hansen has observed, even major European states in the 17th and 18th centuries would fail to meet the criterion of *Gewaltmonopol*[44]. The same applies all the more so for the ancient world. In the Southern Levant throughout the Late Bronze Age and much of the Iron Age, states continued to compete with private armies, which correspond to sea pirates in East Aegean[45]. The exceptional cases in the ancient world are the imperial forces that emerged in Mesopotamia and Egypt, where strong centralized states witnessed more success in monopolizing force and curbing dissent.

In an important recent essay on warfare and the Greek states, Vincent Gabrielsen argues that in order to maintain Charles Tilly's maxim that "states make war and war makes states," one would have to expand the definition of state to include polities in which legitimate force exists within an *oligopolistic* rather than within a *monopolistic* system[46]. If the monopolistic system was not the norm in the Aegean world, it had a lot to do with geography. The hilly terrain and countless islands impeded the efforts of any state to achieve a level of centralization comparable to that of the territorial states in the large flat basins of the Nile Delta and Mesopotamia. A modern analogy is the difference between France and Switzerland: the first is highly centralized, with Paris as the focus of national life, while the latter is extraordinarily decentralized, with its 26 cantons, each with its own constitution, legislature, government, and courts[47].

Although geography was much less a factor, the states of Israel never achieved the level of centralization witnessed in Mesopotamia and Egypt.

---

43 SANDERS presents the development as southern Levantine innovations; see e.g. his discussion of the Balaaam inscription and biblical "prophetic monuments" (*Invention*, p. 140-142).

44 M. H. HANSEN, *Polis and City State*, Copenhagen 1998.

45 N. NA'AMAN's research over the years has paid a lot of attention private armies. See e.g. his "Ḫabiru-Like Bands in the Assyrian Empire and Bands in Biblical Historiography", *JAOS* 120, 2000, p. 621-624.
When a Greek community went to war, it coerced those who owned warships or commanded private armies to fight for common interests and to join together in collective war efforts.

46 "Warfare and the State", *in* P. SABIN, *et al.* (eds.), *Greece, the Hellenistic world and the rise of Rome*, Cambridge 2007, p. 248-272, esp. p. 248. The ancient world knew a full monopoly of force during states of emergency, but they were short-lived: "[B]ecause all-out military enterprises invariably demanded that communal forces be placed under a single command structure, all early states tended to behave in a monopolistic fashion during short spells of 'national' hostilities, only to revert to their original status as soon as fighting or campaigning was over" (*ibid.*, p. 251).

47 It is notable in this respect that Switzerland has a long history of great soldiers and military bands that fought as mercenary units in the Middle Ages and it was not until 1815 that the cantonal armies were converted in the *Bundesheer*.

The highlands had always been home to recalcitrant elements that lowland states and imperial governments rarely succeeded in suppressing. The states that emerged in the Iron Age faced many hurdles in maintaining control of the periphery as they expanded from the hill country into the Jezreel Valley, the Galilee, the Transjordan, the Shephelah, as well as Judah and the Negev. The number of putsches, dynasties, and shifting capitals reveals that the central highland states encountered great difficulties in achieving a *Gewaltmonopol* over other territories. The precise nature of these difficulties cannot be discussed here. Elsewhere I examine state centralization from the perspective of conscription and competing forces. Here I focus on prophets, dissent, and the *Wissensmonopol* of the state[48]. I begin with 18th cent. Mari and 7th cent. Assyria, because these are the best documented periods for the function of prophets and mantic professionals. And there we can study the efforts of central powers to control these potentially inimical forces.

Diviners from both Mari and Sargonid Assyria were required to take an oath of loyalty to the king as soon as he assumed power. They swore to reveal the results of their extispicies solely to the throne while concealing this divine knowledge from all others—a kind of *arcana imperii*[49]. As professionals in inductive divination and queries, the haruspices, exorcists, and astrologers (called *ummâni*, "scholars," in the Neo-Assyrian period) stood in close proximity to the king, and were understood to belong to the king. They accompanied the king on campaigns and were remunerated directly from the palace. Nevertheless, the throne could not always be confident of the allegiance of these professionals. This fact explains in part why diviners, in their letters to the king, affirm their loyalty and pronounce blessings on the royal family — either in the lengthy salutations and valedictions (e.g. SAA 10 185) or comprising the body of the letter itself (e.g. SAA 10 186)[50]. For Mari, the so-called "protocol of the *bārû*"

---

48 My use of the term *Wissensmonopol* is borrowed from M. T. FÖGEN's famous study of imperial Rome, *Die Enteignung der Wahrsager*, Frankfurt 1993.

49 See discussion *in* B. PONGRATZ-LEISTEN, *Herrschaftswissen in Mesopotamien* (SAAS 10), Helsinki 1999, section 2.5. We may compare this inaugural oath to the numerous letters to the king from diviners or from officials conveying the oracles of non-inductive prophets. The senders demonstrate their allegiance to the king and fulfill their obligation to report accurately and immediately all oracles and prophetic activity.

50 "I am (but) an old man of the king, my lord; I put my trust in the king, my lord. May I hear about the health of the king, my lord, may my heart be deli[ghted]!" (SAAS 10 185 e.1-2). In other letters we hear about the close relations that extend over generations with an exorcist: "As to what the king, [my lord], wrote to me: 'I heard from the mouth of my father that you are a loyal family, but now I know it from my own experience' — The father of the king, my lord, was the very image of Bel, and the king, my lord, is likewise the very image of Bel. This (honor) has fallen to my share from the mouth of my two lords. Who can ever repeat it, who can vie with it?" (SAAS 10 227/228) ; *cf.* S. PARPOLA, *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (SAA 10), Helsinki 1993 ; http://oracc.museum.upenn.edu/saao/knpp/lettersqueries andreports/

(ARM 26 1) edited by J.-M. Durand consists of a letter from a haruspex to Zimri-Lim in which he affirms at great length his loyalty and swears to report everything he witnesses, to never perform a haruspicy at the command of anyone who speaks secretly against the king, and to divulge any rumors of insurrection among his fellow haruspices. This long letter should be seen not merely an attempt to curry favor with the king; it also witnesses to the fact that haruspices were sometimes seditious. From the Neo-Assyrian period we may compare this text to a letter from an exiled Babylonian haruspex named Kudurru who writes the king informing how the chief eunuch, military commander and fellow conspirators forced him to undertake an oil-extispicy in order to learn if it was an auspicious time for a coup d'état[51].

Just as diviners were concerned to demonstrate their allegiance and secure royal favor, the palace went to great lengths to maintain the loyalty of the diviners. The king kept them in close proximity to himself, either physically or through regular written correspondence. While the lower Neo-Assyrian haruspices received remuneration and gifts, the chief haruspex was clothed in purple, allowed to stand regularly in the presence of the king, and granted the honor of partaking of the "leftovers" from his table (SAA 10 182). Similarly, a king could honor a faithful exorcist by sending him blessings and adding him and his extended family to his entourage (SAA 10 227/8). He also was expected to attend to their welfare (e.g. SAA 10 173). In one of the lengthiest and most colorful of the letters (SAA 10 294), a disgruntled exorcist recalls how Esarhaddon raised him from his state of poverty, granted him audience gifts, mentioned his name in high society, liberally shared his royal leftovers, paid him an annual salary of 1-2 minas of silver, and gave him occasionally a mule or an ox. Now he begs Ashurbanipal to continue this treatment: "If it is fit that … lesser scholars be granted mules, I should be given at least one donkey!"

In comparison to royal diviners, the non-inductive forms of divination posed a greater threat for the king. These ecstatics, dreamers, visionaries, and seers — which we may designate collectively "prophets" — did not enjoy direct contact with the throne, were not granted audiences with the king, and did not accompany him on campaigns[52]. Instead, they communi-

---

[51] He assures the king: "The extispicy [which I performed was] but a colossal fraud! (The only thing) [I was th]inking of (was), 'May he not kill me.' [Now th]en I am writing to the king, lest [the king my lord] hear about it and kill me'" (SAA 10 179, r. 19-23; cf. 10 294, 21-22).

[52] The role of intermediaries and scribes in communications between prophets and kings at Mari is illustrated by ARM 26 414. While prophets may have not been completely illiterate, practitioners of astrology and extispicy were required to work "hermeneutically," comparing material phenomenon with texts. Not only did they carry on correspondence with the king, but they often advised him and offered practical suggestions — on the basis of either their own oracle-inquiries or their wisdom and experience. In contrast to these skilled exegetes, prophets were situated in cultic contexts. They were versed in laments, myths, hymns, and prayers. But by training, they were

cated to the palace through intermediaries and written "reports." Whereas specialists in technical disciplines of divination were men, the majority of the prophets were women. They did not belong to the palace elite, and indeed constituted a potential threat to this class. As votaries, they served as the mouthpiece of the deity, expressing demands on, and criticisms of, the king. In the Sargonid state, which was highly centralized, most prophets were located in Arbela and were votaries of Ishtar. In the Mari state, which was much less centralized, the prophets worked not only at Mari itself but also in a number of cities and temples. Because prophets did not depend (financially) upon the palace, their oracles had an independent authority for their public audiences and were therefore monitored closely by those loyal to the throne.

The results of divination and extispicies were state secrets and were the object of the throne's *Wissensmonopol*. In contrast, prophecies were often "performed" in public spaces. Thus, we hear of a prophet (*āpilum*) of Marduk who stood in "the palace gate" of Išme-Dagan and "in the assembly of the whole land" crying: "Išme-Dagan will not escape the hand of Marduk" because he emptied the treasures of Marduk and Babylon to make peace with Elam (ARM 26 371)[53]. Likewise, in the reign of Esarhaddon we hear of a certain "slave girl" on the outskirts of Harran who since the month of Sivan had been "enraptured" (*sarḫat*), proclaimng the death of the king and his dynasty: "This is the word of the god Nusku: The kingship is for Sasî. I will destroy the name and seed of Sennacherib!" The one who writes to inform Esarhaddon urges him to take immediate action and annihilate the conspirators who stand behind this prophecy (SAA 16 59)[54]. His letter draws directly on the terminology of the Succession Treaty of Esarhaddon from 672 BCE. Reflecting the different nature posed by non-inductive prophecy, a passage of the treaty mentions explicitly three types

---

verbal and performative, rather than scholastic and exegetical. Not surprisingly, the highly trained diviners never missed a chance to caste aspersions on these unlettered competitors. The tensions between the two types is illustrated by SAA 10 109, where the astrologer Bel-ušezib recounts his twenty years of loyal service to the king, disclosing to him everything he heard in Nineveh, assisting him during a conspiracy, foretelling a long and successful reign, presenting to him silver and audience gifts. Despite this history of fidelity, the king had "summoned" (*rēšu našû*,) prophets and prophetesses (*raggimānu raggimātu*) instead of him. On the basis of such evidence, many conclude that prophets rose in importance during the reigns of Esarhaddon and Ashurbanipal.

[53] For *ina bāb ekallim*, see ARM 26 371, 26 206. For *ina puḫur mātim [kalīša]*, see ARM 26 371; SAA 10 352.

[54] For another example of prophetess, see SAA 10 352 22-r6: "[I] have heard that before these ceremonies a prophetess (*raggintu*) had prophesied, saying to the son of the prelate, Damqî: 'You will takeover the kingship!' The prophetess had also said to him in the assembly of the country: 'I have revealed the polecat, the ... of my lord, and placed (him) in your hands.' These apotropaic rituals which were performed succeeded well indeed; the king, my lord, can be glad."

of mantic professionals and the requirement to report their insurrectionary words to the king:

> If you hear any evil, improper, ugly word which is not seemly nor good from the mouth of a prophet, an ecstatic, an inquirer of oracles (*ina pî raggimi, maḫḫê, mār šā'ili amat ili*), or from the mouth of any human being at all, you shall not conceal it but come and report it to Assurbanipal, the great crown prince designate, son of Esarhaddon, king of Assyria (SAA 2.6 §10:108-122)[55].

Due to the great political turmoil and civil war that accompanied his succession to Sennacherib's throne, Esarhaddon (and later his son Ashurbanipal) repeatedly claimed in their inscriptions to have received prophetic messages (*šipir maḫḫê*) — as well as dreams from various sources — in support of their rule[56]. Likewise, oracles were announced to the king in front of the people during state ceremonies. For instance, in a public ritual, the prophet summons the people: "Hear O Assyrians (*sitammeā mar'ē māt Aššur*)! The king has vanquished his enemy. Your king has put his enemy under his foot[57]." In this way, the crown prince could use prophetic oracles to neutralize potential opposition.

If prophets posed more of a danger than the inductive diviners, kings appears to have known how to foster good relations with them. A number of Mari texts record gifts (such as garments, a donkey from among war spoils, a ring, and bronze lances) that the king bestowed upon prophets in recognition of their oracles. A Middle Assyrian text refers to rations for prophets and prophetesses of the Ištar temple. For the Sargonid period, a scholar reports that Esarhaddon had "promoted/summoned" (*rēšu našû*. lit. "lifted the head") prophets and prophetesses (SAA 10 109). Another document (SAA 7 9) mentions a prophet named Quqî in a register of lodgings for various high officials. Yet on the most basic level, the palace knew that

---

55 In a preceding paragraph (§ 6.79), the bearded, the eunuchs, and the scholars correspond to the position of these three specialists in non-inductive divination.

56 Ashurbanipal even cites prophecies (quasi-)verbatim. The phenomenon of quoting prophecies in inscriptions—even if they are invented ad hoc for their contexts — is widespread, ranging from the Epic of Zimri-Lim to the Zakkur Stele.

57 SAA 9 3.2. In order to facilitate use by scribes in the creation of literary propagandistic texts, prophecies were being collected from smaller *u'iltu*-texts and transferred to the larger, beautifully arranged *ṭuppu*-format. The horizontal *u'iltu* were used for information related to immediate and short-term use, while the vertical *ṭuppu* were used often for treaties, lists, royal decrees and other official documents. The more elegant format likely represents a secondary redactional stage in which prophecies deemed to be worthy of long-term preservation were transferred from the smaller *u'iltu* format to the more refined *ṭuppu* collections for library use. Like in the Mari letters that refer to more than one prophecy, some reports collect prophecies from various sources yet related to a single theme, like those under the rubric: "Words concerning Elam" (SAA 9.8). This compositional-redactional activity represents a project of divine legitimation and royal apology: Ishtar selected none other than Esarhaddon (and his son Ashurbanipal) as the successors to the throne. See discussion in S. PARPOLA, *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki 1997.

the best way to maintain good relations with the prophets was to heed their messages (SAA 9 3.5). Not surprisingly, the records of prophecies from both the Mariote and Sargonid period are overwhelmingly messages of *šulmu* for the king, and they express this divine favor with great magniloquence.

The point in drawing attention to all this evidence is to show that Zimri-Lim, Esarhaddon, and other Mesopotamian rulers went to great lengths to hold in check diviners and especially prophets, who could pose a significant threat to the power of the palace. This evidence provides an important framework for the biblical material. A few observations will suffice to illustrate my point.

Various texts reveal the extent to which prophets and mantic professionals in the Iron Age Levant could exist independently of the palace. Thus the king Balaak pleads with Balaam and offers him rich rewards in an attempt to persuade him to work on his behalf against Israel (Num 22-24)[58]. Likewise, the medium whom King Saul employs does not work at the court; she instead resides far away at Endor, where she could serve a diverse clientele (1 Sam 28). Before Saul is a king, he and his servant take silver to pay for assistance from a seer, who resides up on the hill of a city at a "high-place" (1 Sam 9). The book of Kings contains what are likely old legends that depict bands of prophets (*b^enê-hann^ebî'îm*) scattered through various locations on the periphery (in the Ephraimite hills and at the border towns of Jericho, Bethel, Gilgal, etc.). These "prophetical schools" offer their services to a wider range of patrons. Such texts illustrate the degree to which prophecy/divination in the Iron Age Levant had an independent existence and history from monarchies and centralized state institutions.

In the context of what Norbert Elias called *Hofgesellschaft*—which in the ANE centered on the king's table — the court brought prophets from the periphery to the center where it could keep them under close surveillance and exploit them for its own interests. This is the same process of centralization and *Wissensmonopol* that we witness in the extra-biblical evidence discussed above. Because royal patronage would have been highly desirable for prophets and diviners, the latter would rarely have resisted the centralization efforts of the palace. To the contrary, they would have endeavored to make themselves indispensable to the court. One way in which prophets could demonstrate their importance was with paradigmatic tales. It is hence not surprising that a significant portion of the material in the book of a Kings (and a redaction in Samuel) illustrates how prophets ensure the welfare of the king and the success of his undertakings. Early forms of this material may well have originated among court prophets and served didactic, apologetic purposes on the behalf of prophets. Such texts are well attested elsewhere[59].

---

[58] See esp. the reference to *qesāmîm* "divination fees" in Num 22:7.

[59] For example, the widely circulated "Cuthean Legend" of Naram-Sîn likely served a didactic purpose of warning rulers against hubris and illustrating the important role

Yet even if many biblical texts approve of the close relationship between prophets and kings, they are ultimately wary of it. In texts that seek to come to terms with the loss of kingship, one can witness how the prophetic role shifts. Instead of offering advice to the king on how to rout the enemy (1 Kgs 20:13-25), the prophet pronounces judgment on him (1 Kgs 20:35-43). The same prophet who anoints and installs Israel's first king (1 Sam 9-11) becomes resolutely opposed to the monarchy (1 Sam 8 and 12). The ideal prophet becomes one who stands at a distance to the throne, whereas corrupt prophets (plural) eat at the king's table[60]. For example, King Jeroboam attempts to bring a "man of god" under his control by imploring him to eat at his table and offering him a gift. The prophet responds: "If you give me half your kingdom, I will not go in with you" (1 Kgs 13:8). Similarly, the false prophets who eat daily at the table of Ahab and Jezebeel stand in stark contrast to the solitary Elijah residing by the Wadi Cherith, far from the palace, where ravens feed him (1 Kgs 17-18)[61]. Even when the prophet resides within the city, as in the case of Judahite prophets like Isaiah, Hulda, Jeremiah, etc., the biblical authors strive to present them at a distance from the court. From this vantage point, they can address the people as a whole and pronounce judgment on the state. The *Wissensmonopol* that we find in texts like the Succession Treaty of Esarhaddon (cited above) is herewith transferred from the human king to Israel's deity (Deut 13:2-6)[62].

For our purposes what is most important to observe here is that in severing prophets from their royal patrons, the biblical redactors stand in a

---

that prophets serve in the court; see J. L. WRIGHT, "Human, All Too Human", *in* Y. LEVIN, A. SHAPIRA (eds.), *War and Peace in the Jewish Tradition*, London 2011, p. 62-77, esp. p. 67-68. Similarly, in a Mari letter (A. 1968, edited by J.-M. DURAND, "Le mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie," M.A.R.I. 7, 1993, p. 43-45), Abiya, *āpilum* of the god Adad, recounts the prehistory to Zimri-Lim's reign. Adad had granted the entire land to Yaḫdun-Lim, who later abandoned Adad, so that the god gave the land to Shamshi-Adad, until he eventually restored it to Zimri-Lim. (The scenario is similar to that in the Mesha Stele). In return for this favor, Adad demands from Zimri-Lim not only that he judge the oppressed fairly but also to pay heed to Adad's prophets: "[I]f you go off to war, never do so without consulting an oracle. When I become manifest in my oracle, go to war. If it does not happen, do not go out of the city gate."

60 There are important exceptions. Thus, Gad helps David in his flight (1 Sam 22), while Nathan assists in the succession of Solomon to the throne and belongs with other officials to the royal court (1 Kgs 1). See discussion below.

61 According to rabbinic interpretation, the ravens bring bread to Elijah from the king's table, so that Elijah can both benefit from the palace yet not succumb to its influence. That Elijah is remembered as an opponent of the Omrides may well be related to his origins in Gilead, a peripheral territory whose interests and concerns would have stood in tension with those of Samaria.

62 For the impact of this theological transfer on early Christian thought, see 1 John 4:1. One reason why inductive practices of divination are castigated more than performative prophets in the Hebrew Bible might be that they stood in closer proximity to the royal courts, as they did in the Old Babylonian and Neo-Assyrian periods.

natural continuity with ancient practices of prophecy and divination. Widely accepted claims by F.M. Cross and others notwithstanding, the origins of "prophecy *sensu stricto*" should not be assigned to "the rise of kingship." Reliable texts from the Bible confirm what would seem to be historically most probable : that prophets and diviners served a diverse clientele, even if kings were their best-paying patrons. The courts in Samaria, Jerusalem, and elsewhere in the southern Levant engaged in elaborate gift-giving in order to attract prophets to their courts where they could keep an eye on them and direct their energies to their own projects. Those who continued to reside on the periphery or did not enter the employ of the palace were a source of great concern. Herein biblical texts agree with the evidence we examined from the royal archives at Mari and Nineveh.

Of course, this model of state centralization and *Wissensmonopol* cannot fully explain the distinctive nature of biblical prophecy. One must consider others factors (such as the special history of relations between Israel and Judah) that I have attempted to outline in § II. But in general, we can attribute the higher degree of dissent and defiance in biblical prophets to two basic causes : 1) In contrast to most of the ANE literature that has been discovered through excavations, biblical literature assumed its transmitted contours *after the defeat of the state*, which biblical authors attribute to divine judgment pronounced by the prophets. 2) Israel's kings failed to achieve the degree of centralization and *Wissensmonopol* that the rulers of Mari and Nineveh achieved. With respect to the second point, which is likely more disputable, one cannot deny that many rulers in Samaria and Jerusalem witnessed superb success in building strong states that competed with powers in the Levant. If we had the royal archives from Samaria and Jerusalem, we would likely find a very similar relationship to prophets and diviners to that in Mari and Nineveh. But because the kings of Samaria and Jerusalem did not have the military means to continue to expand into neighboring territories, as their counterparts in Mesopotamia did, they were weakened domestically. Control over internal dissent in ANE states depended to a great extent on success on military campaigns. As long as a ruler vanquished the enemy and brought back rich war spoils, there would be little occasion for opposition from power bases at home.

The case of the besieged city illustrates the point well : one would expect a ruler to have had a complete *Gewaltmonopol* and *Wissensmonopol* when the state was confined to the limits of the city walls. But the evidence reveals just the opposite. Whether it is in Jerusalem during the time of Zedekiah or Byblos during the time of Rib-Adda, political order eventually disintegrated and both rulers faced the threat of a *coup d'état*[63]. The narratives in the book of Jeremiah may be unreliable in many ways, but

[63] The letters of Rib-Adda echo the fears of a ruler caught in the situation. I discuss these letters and other political dynamics of besieged cities in "Warfare and Wanton Destruction: A Reexamination of Deuteronomy 20:19-20 in Relation to Ancient Siegecraft", *JBL* 127, 2008, p. 423-458.

they most likely present an accurate perspective on the ways in which prophets engaged in political conflicts during the siege(s) of Jerusalem and how kings struggled to silence them. Indeed, the book of Jeremiah offers us a useful model for understanding the relationship between the two themes of my paper, state defeat and state centralization. Diminishing military power and the encroachment of imperial armies had a centrifugal effect in that they undermined centralized state control.

With defeat on the horizon, rulers faced increasing opposition. Whereas Assyria and most of the other great states of the ANE collapsed very suddenly, Judah's defeat was much more gradual. After the conquest of Samaria, it endured 135 politically tumultuous years in which dashed hopes repeatedly destabilized the political order and created the space for various factions — including prophets — to voice their dissent and demand reforms. Not surprisingly, it is this period in which the earliest portions of most biblical prophetical works originated[64].

4. Summary and Conclusions

What preserved the tablets witnessing to the activities and messages of prophets and diviners at Nineveh? It was not a community of readers that survived the destruction and transmitted texts from a destroyed kingdom. Instead, it was the conflagrations at Mari and Nineveh that baked the tablets into stone so that they could last for millennia in the ground. Yet why did they end up being preserved in this manner? The simple reason is that no one thought to rescue these prophecies addressed to a vanquished dynasty. Ashurbanipal's library represents the state's attempt to monopolize all divine knowledge, to guard it from everyone beyond the king and those who had sworn loyalty to the throne[65]. It is no wonder that this body of knowledge perished with those to whom it was confined. Conversely, in Judah prophetic writings survived the flames that destroyed Jerusalem. They continued to be read and re-read, evolving thereby into a massive portion of the biblical canon that in turn elicited the composition of extra-biblical *pesharim* and *parshanut*. If Judahite prophetic texts have much longer afterlives than their counterparts in Mesopotamia, it is because they were not confined to royal libraries like that of Ashurbanipal and addressed a broader audience than the court[66].

---

[64] Once again, little room remains for notions of "West Semitic notions of peoplehood."

[65] How different is this *Wissensmonopol* from normative biblical ideals; see e.g. Deut 30:11-14.

[66] My point is not that there were no royal archives with collections of prophecies and oracles in Jerusalem, but that biblical prophetic literature had already undergone redactional transformations that made them relevant to a much a larger audience and thus more likely to be transmitted.

In this article I showed why the biblical texts were not confined to royal libraries and why they address a people rather than a palace. I began by treating how the biblical authors bracketed the monarchy into an epoch of Israel's long national history and sought continuity from their time to Israel's origins in the role of the prophets and other "non-kings." I then examined the history of Israel's relationship to Judah in order to reveal how the biblical authors came to embrace the wider demotic purview that shapes the message of the prophets and biblical writings as a whole. Finally, I surveyed comparative evidence on prophets and the *Wissensmonopol* of centralized states in order to show why the biblical authors use prophets to express their message in both historical accounts and addresses to the nation.

COMMENT DEVIENT-ON PROPHÈTE EN ISRAËL AU IXE S. AV. N. È. ?

André Lemaire, E.P.H.E., UMR 7192

Le titre de cette communication peut sembler bien audacieux, sinon prétentieux ou anachronique, à certains de mes collègues pour lesquels toute la Bible aurait été mise par écrit à l'époque perse, voire à l'époque hellénistique, et même à ceux pour lesquels il ne peut pas y avoir eu de littérature hébraïque avant la fin du VIIIe s. av. n. è. C'est pourquoi, dans un premier temps, nous allons jeter un coup d'œil rapide sur le phénomène prophétique tel qu'il apparaît dans des inscriptions des voisins d'Israël vers 800 avant notre ère avant d'essayer de répondre à la question précise posée dans le titre de ma communication à la lumière des traditions bibliques concernant un prophète de la seconde moitié du IXe siècle, le prophète Élisée.

1. LE PROPHÉTISME CHEZ LES VOISINS D'ISRAËL

Vers 800 avant notre ère, le prophétisme est attesté, directement ou indirectement, chez plusieurs voisins d'Israël[1]. Le texte le plus explicite est celui de la stèle de Zakkour (KAI 202), roi de Hamat et Lou'ash, datant de la première moitié du VIIIe s. et conservée au Louvre[2] : les lignes 11 à 15 sont particulièrement claires :

> Et j'ai levé les mains vers Baalshamayin
> et Baalshamayin m'a répondu
> et Baalshamayin m'a [*parlé*]
> par l'intermédiaire des voyants (*ḥzyn*) et des porte-parole (*'ddn*),
> [*et*] Baalshamayin [*m'a dit*] :
> « Ne crains pas ! car c'est moi qui t'ai fait roi (*'nh hmlk[tk]*)

[1] *Cf.* A. LEMAIRE, « Prophètes et rois dans les inscriptions ouest-sémitiques (IXe-VIe siècle av. J.-C.) », *in idem* (ed.), *Prophètes et rois. Bible et Proche-Orient (LD hors série)*, Paris 2001, p. 85-115.

[2] *Cf.* J. C. L. GIBSON, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions II. Aramaic Inscriptions*, Oxford 1975, p. 6-17 ; E. LIPIŃSKI, *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100), Leuven 2000, p. 254-255 ; A. MILLARD, « The Inscriptions of Zakkur, King of Hamath (2.35) », *in* W. W. HALLO (ed.), *The Context of Scripture* (*infra : CS*) *II. Monumental Inscriptions*, Leiden 2003, p. 155.

[et, moi,] je me tiendrai près de toi,
et, moi, je te délivrerai de tous [*ces rois qui*] ont dressé un siège contre toi ».

On notera que cet oracle confirme l'affirmation de Zakkour aux lignes 3-4 selon laquelle c'est Baalshamayin qui l'a fait roi dans Hazrik (*whmlkny.b'lšmyn.[b]ḥzrk*). En effet, Zakkour ayant apparemment pris le pouvoir à la suite d'un coup d'État, sa royauté devait être légitimée par un oracle prophétique[3].

Vers la même époque, l'inscription, malheureusement fragmentaire, de la Citadelle d'Amman[4] rapporte apparemment un oracle du dieu national Milkom comportant un ordre donné à un roi ammonite de construire des parties d'un sanctuaire (entrées, portiques, portes…) en lui promettant la paix pour lui et pour sa maison/dynastie.

Un peu plus tôt, dans la seconde moitié du IXe s., la stèle de Mésha, roi de Moab[5], comporte deux oracles guerriers mis dans la bouche du dieu national Kamosh :

Et Kamosh m'a dit : « Va, prends Nébô contre Israël ! » (ligne 14).
Et Kamosh m'a dit : « Descends, combats contre Hôronên ! » (ligne 32).

Bien que Mésha ne le mentionne pas explicitement, on peut légitimement supposer que, comme pour Zakkour, ces deux oracles lui ont été transmis par l'intermédiaire de prophètes.

On a aussi une référence implicite à un oracle prophétique dans l'inscription araméenne très fragmentaire trouvée à Tel Dan datant aussi de la seconde moitié du IXe s.[6]. Son auteur, très probablement le grand roi

---

[3] *Cf.* A. LEMAIRE, « Oracles, politique et littérature dans les royaumes araméens et transjordaniens (IXe-VIIIe s. av. n. è.) », *in* J.-G. HEINTZ (ed.), *Oracles et prophètes dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995* (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antique), Paris 1997, p. 171-193.

[4] *Cf.* W. E. AUFRECHT, « The Amman Citadel Inscriptions (2.24) », *in CS II*, p. 139 ; S. AḤITUV, *Echoes from the Past. Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period*, Jerusalem 2008, p. 357-362.

[5] *Cf.* K. A. D. SMELIK, « The Inscription of King Mesha (2.23) », *in CS II*, p. 137-138 ; S. AḤITUV, *op. cit.*, p. 389-418 ; M. WEIPPERT, *Historisches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrisse zum Alten Testament 10), Göttingen 2010, p. 242-248.

[6] AHITUV, *op. cit.*, p. 467-473 ; *cf.* aussi A. LEMAIRE, « The Tel Dan Stela as a Piece of Royal Historiography », *JSOT* 81, 1998, p. 41-52 ; A. MILLARD, « The Tel Dan Stele (2.39) », *in CS II*, p. 161-162 ; H. HAGELIA, « Philological Issues in the Tel Dan Inscription », *in* L. EDZARD, J. RETSÖ (ed.), *Current Issues in the Analysis of Semitic Grammar and Lexicon I. Oslo Göteborg Cooperation 3rd-5th June 2004*, Wiesbaden 2005, p. 232-253 ; *idem*, *The Tel Dan Inscription. A Critical Investigation of Recent Research on its Palaeography and Philology* (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Semitica Upsaliensia 22), Uppsala 2006 ; I. KOTTSIEPER, « The Tel Dan Inscription (*KAI* 310) and the Political relations between Aram-Damascus and Israel in the First Half of the First Millennium BCE », *in* L. L. GRABBE (ed.), *Ahab Agonistes. The Rise and Fall of the Omri Dynasty* (LHB.OTS 421), London/New York 2007, p. 104-134 ; M. SURIANO, « The Apology of Hazael : A Literary and Historical Analysis of the Tel Dan Inscription », *JNES* 66, 2007, p. 163-176 ; H. HAGELIA, *The Dan Debate : The Tel Dan Inscription in Recent Research*, Sheffield 2009 ; WEIPPERT, *op. cit.,* p. 267-269.

araméen Hazaël, précise vers le début de la stèle que c'est Hadad qui l'a fait roi (*yhmlk.hdd[.]'[yty].'nh*), suivant une formule tout à fait parallèle à celle de Zakkour ; le parallélisme est d'autant plus fort que tous les deux ont dû justifier leur royauté, n'étant apparemment pas fils du roi précédent.

Ainsi, si l'on en juge par ces parallèles, vers 800 avant notre ère, dans les royaumes ouest-sémitiques, des prophètes pouvaient transmettre au roi des oracles de la divinité nationale adressés au roi, spécialement en cas de succession anormale, de construction de sanctuaire ou de guerre. Malheureusement ces inscriptions monumentales sont silencieuses sur la manière dont on devenait prophète.

Une dernière inscription pourrait indirectement faire allusion à cette question. Il s'agit des inscriptions araméennes sur la chaux d'un mur, trouvées à Deir ʿAlla dans la moyenne vallée du Jourdain et datant de la première moitié du VIIIe s.[7]. Même si leur caractère fragmentaire rend leur lecture très difficile, il est clair qu'il s'agit apparemment de la copie d'un texte littéraire, plus précisément, pour au moins une partie, de la copie du « Livre de Balaʿam, fils de Beor, l'homme qui voyait les dieux », rapportant une vision et un oracle transmis par ce voyant. Même s'il est difficile de dater la composition originale de ce livre, cette inscription atteste clairement l'existence d'une tradition littéraire araméenne proprement prophétique remontant probablement au IXe, voire au Xe s. av. n. è[8].

Bien plus, on peut se poser la question de la fonction de cette copie écrite à l'encre sur un mur d'une pièce qui ne semble pas monumentale (3 x 4,3 m) mais comportait une banquette sur deux de ses côtés[9]. Il est vrai-

---

[7] B. A. LEVINE, « The Deir ʿAlla Plaster inscriptions (2.27) », *CS II*, p. 140-145 ; S. AḤITUV, *op. cit.,* 433-465 ; E. BLUM, « Die Kombination I der Wandinschrift von Tell Deir ʿAlla. Vorschläge zur Rekonstruktion mit historischen-kritischen Anmerkungen », *in* I. KOTTSIEPER *et al.* (eds.), *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz* (AOAT 350), Münster 2008, p. 573-601 ; *idem*, « 'Verstehst du nicht auf die Schreibkunst … ?' Ein weisheitlicher Dialog über Vergänglichkeit und Verantwortung : Kombination II der Wandinschrift von Tell Deir ʿAlla », *in* M. BAUKS *et al.* (eds.), *Was ist der Mensch dass du seiner ge-dengst ? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie. Festschrift für B. Janowski*, Neukirchen 2008, p. 33-53 ; *idem*, « Israels Prophetie im altorientalischen Kontext. Anmerkungen zu neueren religionsgeschichtlichen Thesen », *in* I. CORNELIUS, L. JUNKER (eds.), *"From Ebla to Stellenbosch". Syro-Palestinian Religions and the Hebrew Bible* (ADPV 37), Wiesbaden 2008, p. 81-115 ; É. PUECH, « Balaʿam and Deir ʿAlla », *in* G. H. VAN KOOTEN, J. VAN RUITEN (eds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam*, Leiden 2008, p. 25-47.

[8] *Cf.* A. LEMAIRE, « Les inscriptions de Deir ʿAlla et la littérature araméenne antique », *CRAI* 1985, p. 270-285 ; selon É. PUECH (*loc. cit.* p. 44) : « certainly in the second millennium », mais il est difficile d'en être aussi sûr !

[9] *Cf.* M. M. IBRAHIM, G. VAN DER KOOIJ, « The Archaeology of Deir ʿAlla Phase IX », *in* J. HOFTIJZER, G. VAN DER KOOIJ (eds.), *The Balaam Text from Deir ʿAlla Re-Evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21-24 August 1989*, Leiden, 1991, p. 16-29, *spéc.* 20.

semblable qu'il s'agissait d'un lieu d'enseignement[10]. S'agissait-il d'un enseignement s'adressant de façon générale à de futurs scribes / fonctionnaires royaux[11] ou, éventuellement, à un groupe prophétique ou à une « communauté de prophètes (*Prophetengemeinschaft*) » auxquels on aurait enseigné la tradition prophétique ancienne déjà mise par écrit, comme l'ont proposé Robert Wenning et Eric Zenger[12]. Dans l'état actuel de la documentation, il nous semble difficile d'être trop précis sur ce dernier point. Cependant, avec M. Weippert, on peut souligner l'idée que « there was no 'real' literary activity in Palestine prior to the middle of the 8th century B.C. is a hypothesis that has been definitively called in question by the plaster texts from Deir 'Alla although the Mesha inscription could already have taught us a similar lesson »[13].

De fait, ces inscriptions des voisins d'Israël aident à mieux situer la tradition littéraire du prophète Élisée dans son contexte historique.

2. La tradition littéraire du prophète Élisée

Les quelques petites inscriptions paléo-hébraïques du IX[e] s. ne mentionnent aucun prophète[14] et ce que nous savons de la tradition prophétique concernant Élisée dépend totalement du texte des livres des Rois où il est mentionné depuis 1 Rois 19,16 jusqu'à 2 Rois 13,21. Bien que dispersé en plusieurs ensembles, le cycle du prophète Élisée, associé à celui du prophète Élie, a souvent été étudié dans la tradition exégétique moderne avec des résultats parfois assez différents[15]. Cependant un point a été souligné par

---

10 *Cf.* A. LEMAIRE, « Les inscriptions sur plâtre de Deir 'Alla et leur signification historique et culturelle », *in* J. HOFTIJZER, G. VAN DER KOOIJ (eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-Evaluated. Proceedings of the International Symposium held at Leiden 21-24 August 1989*, Leiden, 1991, p. 33-57, *spéc.* p. 53-55.

11 Si l'interprétation du groupement II par E. BLUM, *loc. cit.* p. 33-53 est justifiée, cette interprétation semble probable.

12 R. WENNING, E. ZENGER, « Heiligtum ohne Stadt – Stadt ohne Heiligtum? », *ZAH* 4, 1991, p. 171-193, *spéc.* p. 192 : « Der Inhalt und die literarischen Formen der Texte sprechen dafür, in dem Raum das "Versammlungslokal" einer örtlichen Prophetengemeinschaft zu sehen, die in dem berühmten Seher Bileam ihren "Patron" und prophetischen "Lehrer" sahen … ».

13 M. WEIPPERT, « The Balaam Text from Deir 'Allā and the Study of the Old Testament », *in* HOFTIJZER, VAN DER KOOIJ, *op. cit.,* p. 151-184, *spéc.* p. 177.

14 *Cf.* A. LEMAIRE, « West Semitic Inscriptions and Ninth-Century BCE Ancient Israel », *in* H. G. M. WILLIAMSON (ed.), *Understanding the History of Ancient Israel* (Proceedings of the British Academy 143), Oxford 2007, p. 279-303.

15 *Cf.* par exemple G. FOHRER, *Elia* (AThANT 53), Zürich [2]1968 ; L. BRONNER, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics against Baal Worship* (Pretoria Oriental Series 6), Leiden 1968 ; O. H. STECK, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (WMANT 26), Neukirchen 1968 ; H.-C. SCHMITT, *Elisa, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie*, Gütersloh 1972 ; M. SEKINE, « Literatursoziologische Beobachtungen zu den Elisaerzählungen », *Annual of the Japanese Biblical Institute* 1, 1975, p. 39-62 ; H.-J. STIPP, *Elischa – Propheten –*

de nombreux commentateurs : on n'y rencontre pratiquement pas de « deutéronomismes »[16]. De plus, il met en valeur des traditions du royaume d'Israël en tant que royaume du Nord[17] ; il est donc difficile de penser qu'il a été rédigé à Jérusalem ou même par un judéen. En fait, certains détails semblent indiquer que ce cycle a probablement été rédigé, au moins pour l'essentiel, durant la dynastie de Jéhu qui a régné à Samarie de 841 à 749 av. n. è. et supprimé la dynastie précédente, celle d'Omri. En même temps, il paraît assez évident que la plupart des histoires n'ont pu naître oralement et n'être transmises primitivement que dans un milieu issu de l'entourage immédiat du prophète.

De façon plus précise, à la suite d'une remarque de John Gray[18], nous avons essayé de montrer ailleurs[19] que le récit de 2 Rois 8, 3-6 jouait primitivement, en quelque sorte, le rôle d'un « colophon » du cycle d'Élisée révélant dans quelles conditions ce cycle avait été mis par écrit à la cour du roi Joas en s'appuyant sur la tradition orale des hauts-faits (*g^edolōt* : v. 4) rapportés par Géhazi qui avait été « serviteur (*na'ar*) de l'homme de Dieu » (8,4). Cette mise par écrit vers 800 avant notre ère aurait donc été réalisée peu de temps après la mort du prophète et s'expliquerait par le prestige dont il jouissait auprès du roi Joas auquel, avant de mourir, l'homme de Dieu aurait annoncé une triple victoire sur les Araméens (2 Rois 13,20-21). Nous inspirant du titre à l'encre rouge de l'inscription de Deir 'Alla, nous avons même suggéré que le titre primitif de cette mise par écrit pourrait avoir été : *spr 'lyš' bn špṭ 'š h'lhym*, « livre d'Élisée fils de Shaphat, l'homme de Dieu ».

Quoi qu'il en soit de cette dernière conjecture, à quelques années près, cette datation approximative est aussi celle retenue par la plupart des exégètes qui situent souvent[20] la rédaction des récits du cycle d'Élisée entre la fin du IXe s.[21] et la première moitié[22] ou le milieu du VIIIe s.[23], alors que les

---

Gottesmänner (Münchener Univertsitätsschriften. Arbeiten zu Text and Sprache im Alten Testament 24), St Ottilien, 1987 ; W. J. BERGEN, *Elisha and the End of Prophetism* (JSOTS 286), Sheffield 1999.

16 *Cf.* par exemple, H.-J. STIPP, *op. cit.,* p. 479 ; J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven 1983 , p. 305 ; J. F. GOMES, *The Sanctuary of Bethel and Configuration of Israelite Identity* (BZAW 368), Berlin 2006, p. 56.

17 *Cf.* B. LEHNART, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen* (VTS 96), Leiden, Boston 2003, *spéc.* p. 364 : « Relativ unbestritten wird weithin für den Grundstock der Elischa-Überlieferung in 2 Kön eine frühe Entstehungszeit noch im Nordreich angenommen ».

18 J. GRAY, *I and II Kings* (OTL), London ²1970, p. 527.

19 A. LEMAIRE, « Joas, roi d'Israël, et la première rédaction du cycle d'Élisée », *in* C. BREKELMANS, J. LUST (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETL 94), Leuven 1990, p. 245-254.

20 Cependant d'autres, tels H.-C. SCHMITT, *op. cit.,* p. 86-89, 137-148, situent la rédaction générale (*Gottesmannbearbeitung*) après l'exil, ce qui paraît assez invraisemblable.

21 *Cf.* O. EISSFELDT, « Die Komposition von I Reg. 16.29 – II Reg. 13.25 » *in Das ferne und nahe Wort, Festschrift Leonhard Rost* (BZAW 105), Berlin 1967, p. 37-58, *spéc.* p. 58 ; A. F. CAMPBELL, *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel-*

les exégètes sont beaucoup plus divisés sur la date de la fusion de ce cycle avec celui du prophète Élie[24] et celle de son insertion dans la tradition historiographique israélite, appelée souvent deutéronomiste[25].

Cette mise en situation est nécessaire pour essayer de bien apprécier ce que le cycle d'Élisée peut nous apprendre sur la manière dont on devient prophète au IXe s. av. n. è.

3. Comment devient-on prophète au IXe s. ?

Le problème de savoir comment on devient prophète a été rarement étudié pour lui-même si l'on met à part les récits de vocation prophétique de la tradition biblique qui, eux, ont été très étudiés. La question « comment devient-on prophète en Israël ? » a été le titre d'un article et, accessoirement celui d'un livre, de Bernhard Lang il y a un peu plus de 30 ans[26]. Cependant seule la première partie de l'article intitulé « Prophetie will gelernt sein ! » traite vraiment du problème historique car la seconde partie est un essai d'analyse psychologique. Après beaucoup d'autres, B. Lang distingue trois types de prophètes dont celui des « prophètes communautaires (*Genossenschaftspropheten*) » ; pour lui, le meilleur exemple de ce dernier groupe est celui évoqué dans le cycle d'Élisée à ou près de Gilgal sur lequel nous reviendrons.

---

2 Kings 10) (CBQMS 17), Washington 1986, p. 107-108, 115-116 ; M. A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis : A Reassessment* (OBO 92), Fribourg 1989, p. 289 ; M. A. Sweeney, *I and II Kings, A Commentary* (OTL), Louisville, London 2007, p. 26.

22 R. Kittel, *Die Bücher der Könige* (Handkommentar zum Alten Testament I,5), Göttingen 1900, p. 186 ; S. Otto, *Jehu, Elia, und Elisha. Die Erzählungen von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisha-Erzählungen* (BWANT 152), Stuttgart 2001, p. 249-251.

23 *Cf.* Th. Römer, *La première histoire d'Israël. L'école deutéronomiste à l'œuvre* (Le Monde de la Bible n° 56), Genève 2007, p. 162, n. 108 (= *The So-Called Deuteronomistic History*, London 2006).

24 Pour une fusion à l'époque de la dynastie de Jéhu, cf. J. A. Todd, « The Pre-Deuteronomistic Elijah Circle », *in* R. B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective* (SBL Semeia Studies), Atlanta 1992, p. 1-35 ; T. Hoover Rentería, « The Elijah/Elisha Stories : A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel », *Ibid*, p. 75-126, *spéc.* p. 121 ; D. Nocquet, *Le « livret noir de Baal » (Actes et Recherches)*, Genève 2004, p. 281-283.

25 Un certain nombre d'exégètes contemporains évoquent la période post-dtr, voire la période post-exilique, ainsi J. M. Miller, « The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars », *JBL* 85, 1966, p. 441-454, *spéc.* p. 450-451 ; E. Würthwein, *Die Bücher der Könige* (ATD 11,2), Göttingen 1984, p. 366-368 ; Stipp, *op. cit.*, p. 470-477; S. L. McKenzie, *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTS 42), Leiden 1991, p. 95-98 ; B. Lehnart, *op. cit.,* p. 440-443 ; S. Otto, « The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History », *JSOT* 27, 2003, p. 494-508; Römer, *op. cit.,* p. 162, mais cela paraît difficile et expliquerait mal l'importance des rapports avec la dynastie de Jéhu.

26 B. Lang, *Wie wird man Prophet in Israel ? Aufsätze zum Alten Testament,* Düsseldorf, 1980, *spéc.* p. 31-58.

Si nous regardons le texte biblique lui-même, il nous semble donner des informations assez détaillées sur la manière dont Élisée est devenu prophète. En effet, le texte biblique indique assez clairement que, si Élisée est devenu prophète, c'est à cause de son rapport à Élie dont il est présenté comme le successeur[27]. Comme certains commentateurs ont mis en doute cette « succession »[28], il n'est pas inutile d'examiner en détail les textes où cette succession est mentionnée.

A. 1 Rois 19,15-18 constitue la première mention d'Élisée et se situe dans le cadre du récit de la théophanie à l'Horeb. Apparemment Élie y reçoit l'ordre de pratiquer une triple onction : celle de Hazaël comme « roi sur Aram », celle de Jéhu comme « roi sur Israël » et celle d'Élisée fils de Shaphat, d'Abel-Meholah, comme « prophète » à la place d'Élie. Cet ordre est complété par un commentaire : « Celui qui échappera à l'épée de Hazaël, Jéhu le tuera, et celui qui échappera à l'épée de Jéhu, Élisée le tuera » (v. 17), suivi d'une déclaration à la première personne : « J'ai laissé en Israël sept mille (hommes) dont les genoux n'ont pas plié devant le Baal et dont la bouche ne lui a pas donné de baiser » (v. 18). Ce passage appelle plusieurs remarques :

Seuls la désignation d'Élisée comme prophète et le dernier verset (18), semblent faire directement écho à la déclaration d'Élie au v. 14b : « Je suis resté tout seul et on cherche à prendre ma vie ».

Si l'onction royale est un rite bien connu, celui d'une onction prophétique serait pratiquement un *unicum*.

Si les massacres d'Israélites par Hazaël et Jéhu ont toutes les chances d'être historiques, avec des échos dans l'historiographie biblique[29], le fait qu'Élisée ait tué des Israélites semble plus étonnant et ne semble pouvoir s'appuyer que sur le récit visiblement légendaire de 2 Rois 2,24.

Si l'on en croit la suite du livre des Rois, Hazaël et Jéhu n'ont pas été oints par Élie mais par Élisée ou un de ses disciples. Par contre, Élie a bien choisi Élisée comme un de ses assistants.

En fait, il semble assez clair que ce récit a été retravaillé lors de l'unification des cycles d'Élie et d'Élisée, transférant sur Élie, des actions

---

[27] *Cf.* par exemple, R. A. CARLSON, « Élisée – le successeur d'Élie », *VT* 20, 1970, p. 385-405.

[28] *Cf.* A. JEPSEN, *Nabi : soziologische Studien zur alttestamentlichen Literatur und Religionsgeschichte*, München, 1934, p. 82 ; H.-C. SCHMITT, *op. cit.,* p. 183, 189, mais cette mise en doute s'appuie sur une classification a priori du prophétisme d'Élie comme un prophétisme solitaire sans tenir compte de ses liens apparents avec les groupes de « fils de prophètes » en 2 Rois 2,1-18 et 1 Rois 18,4.13 (voir *infra*). De même, tout en admettant des contacts historiques entre Élie et Élisée et en étant très nuancé, B. LEHNART, *Prophet und König*, 2003, p. 357, 474-475, met en doute une relation de disciple à maître parce qu'il rejette toute relation directe entre Élie et les « fils de prophètes » ; il repousse donc la notion d'une succession Élie-Élisée à la rédaction deutéronomiste mais celle-ci ne présente jamais de véritable succession de prophètes !

[29] *Cf.* 2 Rois 8,12 ; 10,32-33 ; 13,3 pour Hazaël et 2 Rois 9-10 pour Jéhu.

revenant directement ou indirectement à Élisée. Par contre, si l'« onction » d'Élisée par Élie paraît liée à cette unification, le fait qu'Élie ait eu à se choisir un successeur semble tout à fait possible en réaction à la plainte d'Élie d'être seul et menacé de mort.

B. 1 Rois 19,19-21. Ce court récit est assez souvent compris comme la réalisation de l'ordre donné à l'Horeb ; cependant il ne dépend visiblement pas de 1 Rois 19,16-17 tel qu'il se présente actuellement car, d'une part Élisée n'y est pas « oint », et, d'autre part, il n'y est pas présenté comme un prophète mais comme un simple serviteur d'Élie[30]. De plus, il comporte des détails concrets d'une scène agricole de labours dans un cadre géographique précis. Après avoir quitté sa famille — apparemment son père et sa mère mais non sa femme et ses enfants, ce qui pourrait laisser entendre qu'il est encore un jeune homme — Élisée « se leva, suivit Élie et le servit (*wayyēlek ʾ^{a}ḥ^{a}rēy ʾēliyyāhū wayšār^{e}tēhū*) ». Même si la manière dont Élie appelle Élisée en lui jetant son manteau (v. 19b : *ʾaddartō*) a pu être influencée par le rôle ultérieur du manteau d'Élie en 2 Rois 2,8-14 et n'est peut-être pas à sa place ici, il n'y a apparemment pas de raison de douter de l'historicité de cette étape importante dans les relations entre Élie et Élisée[31].

C. 2 Rois 2,1-18 semble représenter la seconde et dernière étape importante des rapports historiques entre Élie et Élisée. Elle se situe dans le cadre géographique de la basse vallée du Jourdain (Gilgal[32], Béthel, Jéricho), plus précisément dans le contexte de groupes importants de « fils de prophètes » de cette région, phénomène sur lequel nous reviendrons. Pour le moment, nous notons que nous n'avons aucune information concrète sur le lieu et la durée du service d'Élisée auprès d'Élie. On note simplement qu'Élie est considéré comme le « maître » (cf. *ʾ^{a}doneykā* : vv. 3. 5) d'Élisée. La suite indique clairement qu'Élie disparaît à jamais mais que c'est Élisée qui est considéré comme son successeur, cette succession étant exprimée, d'une part, par la mention de la double part (v. 9) et d'autre part par le manteau d'Élie (v. 13). De plus, le texte insiste sur le fait que la transmission du caractère prophétique n'est pas dépendante d'Élie lui-même, mais d'un don de voyance de ce qui est invisible au commun des mortels (cf. v. 10 et 12a : *weʾ^{e}lîšāʿ roʾeh*).

D. La première intervention d'Élisée auprès du roi d'Israël nous est mentionnée lors de la campagne israélito-judéenne contre Mésha, roi de

---

[30] *Cf.* par exemple, B. P. ROBINSON, « Elijah at Horeb, 1 Kings 19 :1-18 : A Coherent Narrative », *RB* 98, 1991, p. 513-536, spéc. p. 530.
[31] *Cf.* FOHRER, *op. cit.*, p. 68 ; STECK, *op. cit.*, p. 97.
[32] Sur la localisation de ce Gilgal dans la vallée du Jourdain, *cf.* J. S. BURNETT, « 'Going Down' to Bethel : Elijah and Elisha in the Theological Geography of the Deuteronomistic History », *JBL* 129, 2010, p. 281-297.

Moab en 2 Rois 3. Ce récit est intéressant à plus d'un titre mais nous voudrions simplement souligner ici deux aspects en ce qui concerne les débuts prophétiques d'Élisée : d'une part, il est essentiellement présenté par un des serviteurs du roi d'Israël comme un ancien serviteur d'Élie : « Élisée fils de Shapat qui versait l'eau sur les mains d'Élie » (2 Rois 3,11), d'autre part, pour prophétiser, Élisée fait appel à un musicien (*m^e^naggēn*).

Le contexte historique de cette première intervention « publique » d'Élisée permet apparemment de la situer sous le règne de Yoram fils d'Achab (852-841), c'est-à-dire vers 850 av. n. è. ou peu après, ce qui concorde assez bien avec le fait que la dernière mention « publique » d'Élie se situe sous le règne d'Akhazyah (853-852) (cf. 1 Rois 1,3-17).

Au vu de ces quatre passages, spécialement des trois derniers qui semblent indépendants les uns des autres et situés dans des contextes géographiques différents, il est difficile de dénier toute base historique à la tradition selon laquelle Élisée a été serviteur d'Élie avant d'en être considéré comme le successeur. On soulignera d'ailleurs qu'il s'agit là apparemment d'un cas unique dans la tradition biblique, et donc probablement historique. Bien plus, d'une manière générale et à la différence des voyants de la tradition grecque[33], on ne devient jamais prophète de père en fils. On pourrait donc en déduire que, vers le milieu du IXe s. av. n. è., on peut devenir prophète en ayant été au service d'un prophète plus ancien et donc, implicitement, qu'on pouvait être formé par lui. Cependant la tradition biblique elle-même (cf. 2 Rois 2,10 et l'exemple *a contrario* de Géhazi, serviteur d'Élisée[34]) souligne que cela ne suffit pas et que cela dépend aussi d'un don divin.

En fait, l'exemple d'Élisée révèle aussi que d'autres facteurs pouvaient jouer un rôle important. Comme l'avait déjà noté Bernhard Lang, à la suite d'autres exégètes, la formation à la prophétie n'était pas uniquement individuelle mais pouvait comporter un certain aspect communautaire. Pour Bernhard Lang, le meilleur exemple des « prophètes communautaires (*Genossenschaftpropheten*) » est celui évoqué dans le cycle d'Élisée à ou près de Gilgal pour lequel il utilise l'expression « école de prophètes (*Prophetenschule*) ». Cette dernière expression a une longue histoire[35] qui remonte à l'Antiquité puisque le targum traduit déjà « fils de prophètes » par « disciples ou élèves des prophètes (*tlmydy nby'*)» (2 Rois 4,38 ; 6,1). Au XIXe

---

[33] Cette différence est soulignée par J. N. BREMMER, *Greek Religion and Culture and the Ancient Near East* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 8), Leiden, Boston 2008, p. 134.

[34] Le cycle d'Élisée souligne l'inefficacité de Géhazi : même avec le bâton d'Élisée, il est incapable de faire revivre l'enfant de la Shunamite (2 Rois 4,31) tandis que son avidité est punie par la « lèpre » (2 Rois 5,27). Cette inefficacité et cette faiblesse morale de Géhazi n'en font que mieux ressortir la qualité d'« homme de Dieu » de son maître, tout en montrant clairement que Géhazi n'est pas un prophète et encore moins le successeur d'Élisée (*cf.* HOOVER RENTERÍA, *loc. cit.*, p. 107).

[35] *Cf.* LANG, *op. cit.*, p. 35, n. 18.

s.[36], cette expression est reprise par de nombreux exégètes ou historiens de l'ancien Israël. Renan lui-même l'emploie présentant des groupes de prophètes comme se constituant « en écoles, formant des espèces de séminaire »[37]. Au XXe s., elle est reprise par plusieurs commentateurs critiques[38] et j'ai moi-même employé l'expression « école prophétique » dans mon livre sur *Les Écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*[39]. Cependant dès le XIXe s., d'autres exégètes notaient qu'il s'agissait là d'un « terme impropre »[40] et au XXe s., certains ironisaient sur l'emploi de cette expression[41]. Il est clair qu'elle ne peut s'appliquer sans nuances et que tout dépend du concept d' « école » qu'on a dans la tête. Si on le comprend comme un lieu où on donne un certain enseignement, on peut employer le terme à condition de rappeler qu'ici l'enseignement ne s'adressait pas à des enfants mais concernait apparemment des adultes.

Quelle que soit l'expression employée pour les désigner, ce qui est clair c'est que le texte de 2 Rois 2,1-18 évoqué plus haut situe aussi bien Élie qu'Élisée dans le contexte de groupes, peut-être plus précisément de « cinquantaines » (2 Rois 2,7.16.17) de « fils de prophètes » de Gilgal, Béthel, Jéricho[42].

Même si c'est le seul texte qui présente un lien direct entre Élie et ces groupes de prophètes, un autre texte, le récit de la rencontre entre Élie et Obadyahu, semble faire allusion au fait qu'Élie était le leader de plusieurs cinquantaines de « fils de prophètes » cachés et protégés par le ministre en charge du palais royal (1 Rois 18,4.13). Il ne semble pas y avoir de raison sérieuse de douter que, au moins vers la fin de sa vie, Élie était un des maîtres à penser de ces groupes de prophètes qui pourraient avoir été au nombre de 400 (cf. 1 Rois 22,6) et regroupés par "cinquantaines" face aux 450 prophètes de Baal (1 Rois 18,19b)[43].

---

[36] *Cf.* par exemple, E. MANGENOT, « Écoles de prophètes », *in* F. VIGOUROUX (ed.), *Dictionnaire de la Bible II*, Paris 1898, col. 1567-1570.

[37] E. RENAN, *Histoire du peuple d'Israël I*, Paris 1887, p. 379 ; voir aussi *II*, p. 275-276.

[38] *Cf.* en particulier, J. A. MONTGOMERY, H. S. GEHMAN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings* (ICC), Edinburgh 1951, p. 40, 369-370.

[39] (OBO 39), Fribourg, Göttingen 1981, p. 36, 50-52.

[40] J. RÉVILLE, *Le Prophétisme hébreu. Esquisse de son histoire et de ses destinées*, Paris 1906, p. 8.

[41] *Cf.* par exemple, M. A. VAN DEN OUDENRIJN, « L'expression 'fils des prophètes' et ses analogies », *Biblica* 6, 1925, p. 165-171, *spéc.* p. 166.

[42] *Cf.*, par exemple, GOMES, *op. cit.,* p. 56-58. Les récits liés au Mont Carmel (2 Rois 2,25 ; 4,25) pourraient être un peu plus récents puisqu'ils mentionnent Géhazi. Cependant, là encore, il y a continuité avec l'activité d'Élie (1 Rois 18, 19-42 ; *cf.* déjà A. ALT, « Das Gottesurteil auf dem Karmel », *in Kleine Schriften II,* München 1953, p. 135-149, *spéc.* p. 148.). La dernière période sera apparemment marquée par l'habitation dans la capitale, à Samarie (*cf.* 2 Rois 2,25 ; 5,3; 6,19.20.24.31; 7,1.18 ; *cf.* 1 Rois 20,1.10, où la mention d'Akhab est probablement rajoutée, et, peut-être 4,13)

[43] *Cf.* déjà RENAN, *op. cit.,* p. 278. La mention des 400 prophètes d'Ashérah paraît être un ajout postérieur.

En tout cas, ce rôle de maître à penser est clairement celui d'Élisée[44] à ses débuts comme le montrent les récits de 2 Rois 2,15-24 ; 4,38-44 ; 6,1-7. Ce dernier récit est particulièrement intéressant car il fait référence à un enseignement d'Élisée dans une pièce qui n'est plus assez grande pour contenir son auditoire. En effet, l'expression « se tenir assis devant » quelqu'un est caractéristique de l'attitude d'un élève ou d'un disciple écoutant l'enseignement de son maître[45]. C'est dire que ces « fils de prophètes » se regroupaient pour recevoir un enseignement, concrètement donné ici par Élisée, mais auparavant, probablement au moins occasionnellement, par Élie. On peut naturellement penser que cet enseignement, apparemment uniquement oral[46], véhiculait certains aspects de la tradition prophétique antérieure aussi bien que des traditions religieuses nationales, ainsi que, peut-être, une initiation aux techniques de l'extase facilitée par le recours à la musique (*cf.* 2 R 3,15). C'est probablement dans ce contexte plus général que le jeune Élisée s'est formé, non seulement comme serviteur / assistant d'Élie mais aussi en partageant au moins partiellement la vie des groupes des « fils de prophètes ».

Ainsi, l'exemple d'Élisée révèle-t-il que, au IXe s. av. n. è., on pouvait devenir prophète non seulement en étant au service d'un grand prophète plus ancien mais aussi en se formant à la tradition prophétique antérieure dans le contexte de groupes de « fils de prophètes ». Ces groupes semblent disparaître au VIIIe siècle en même temps qu'apparaissent ceux qu'on a appelés les « prophètes écrivains ». Cette disparition pourrait donc être partiellement liée au début du rôle de l'écrit dans la transmission de la tradition prophétique. Cependant, soit sous la forme d'une tradition orale, soit sous la forme d'une tradition écrite, la connaissance de la tradition prophétique antérieure semble avoir souvent joué un rôle non négligeable dans la formation des prophètes d'Israël[47].

---

44 *Cf.* par exemple, BERGEN, *op. cit.,* p. 176 : « He is depicted as their leader (2,15 ; 4,38 ; 6,3) as one in authority over them ».

45 Sur ce récit comme le plus ancien témoignage sur la construction d'un local destiné à l'enseignement, cf., par exemple, S. HERNER, « Erziehung und Unterricht in Israel », *in Oriental Studies Dedicated to P. Haupt*, Baltimore 1926 / *Paul Haupt Festschrift II. Old Testament and Judaica*, Leipzig 1926, p. 58-66, *spéc.* p. 66 ; LANG, *op. cit.,* p. 34 ; LEMAIRE, *op. cit.,* p. 36.

46 *Cf.* déjà E. RENAN, *op. cit.,* II, p. 280 : « Quoique l'écriture fût déjà fort employée, les prophètes du temps des Omrides n'écrivaient pas ».

47 *Cf.* par exemple, D. M. CARR, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford 2005, p. 143-151.

Comment Samuel devient prophète

Analyse du récit de 1 Samuel 3 dans son contexte

Jürg Hutzli, Université de Lausanne, UMR 7192

1. Introduction

Le récit de 1 S 3 raconte comment une nuit Yhwh essaya à plusieurs reprises de se révéler au jeune Samuel, alors serviteur au sanctuaire de Silo. Instruit par son maître Éli, le garçon put finalement répondre à Yhwh. Il devint alors récepteur d'un message divin. Yhwh annonce un événement effrayant qui va « faire tinter les oreilles de quiconque en entendra parler ». Au matin, Samuel rapporte la parole divine à Éli, son maître. À la fin du récit le lecteur apprend que Yhwh continue de se révéler à Samuel. Voilà en résumé comment, selon le récit de 1 S 3, Samuel devint prophète.

Ce chapitre est interprété par les chercheurs de manières très différentes. On peut néanmoins discerner deux tendances d'interprétation :

a) 1 S 3 serait composé selon un certain genre littéraire : il s'agirait d'un « récit de vocation », voire d'un « récit de rêve d'incubation » ou encore d'un « récit de théophanie onirique ».

b) Le récit 1 S 3 a des liens forts avec le récit de 1 S 1-2, récit d'ouverture des livres de Samuel qui rapporte comment Samuel a été dédié au sanctuaire de Silo par sa mère Anne et comment et dans quelles circonstances il a grandi au sanctuaire. Étant donné ces liens, certains chercheurs estiment que les deux récits, à un moment donné, ont été réunis en une seule narration portant sur la naissance de Samuel et sa jeunesse au sanctuaire de Silo. Cette narration de 1 S 1-3 aurait été à l'origine indépendante des récits suivants (1 S 4-6) qui forment une entité autonome en commun avec 2 S 6, le soi-disant « récit de l'arche ».

Le présent article présentera et discutera ces propositions en dialogue avec des idées d'autres chercheurs ainsi que des suggestions personnelles. J'aborderai donc la question du genre du récit, et celle de la relation avec les récits qui l'encadrent. Pour cette seconde question il sera important d'examiner de très près l'oracle de Yhwh se trouvant au cœur du récit (v. 11-14) et de poser la question de l'événement qu'il vise. À la fin de la contribution les questions concernant le milieu et l'âge du récit seront abordées.

2. LE GENRE DU RÉCIT

Concernant la question du genre trois propositions ont été faites par des commentateurs : pour certains, il s'agirait d'un récit de vocation[1] : dans la Bible hébraïque plusieurs récits de vocation concernent des dirigeants du peuple (Moïse, Gédéon)[2] et des prophètes (Élie, Ésaïe, Jérémie)[3]. Les récits appartenant à ce genre contiennent certains éléments fixes : rencontre avec la divinité, appel de Dieu, parole d'envoi (vocation), objection du destinataire, confirmation par la divinité, signe confirmatif. Les chercheurs attribuant 1 S 3 à ce genre s'appuient surtout sur le premier et le deuxième élément. Cependant, les autres éléments du récit de vocation manquent en 1 S 3, notamment l'élément central concernant l'ordre de mission. Le message divin ne contient pas une vocation de Samuel[4]. Si on ne peut donc pas parler d'un récit de vocation au sens strict du terme, il est néanmoins évident que ce récit porte sur l'initiation de Samuel en tant que prophète. Ce thème du récit se révèle clairement dans les versets 1 et 21 qui forment une inclusion. Nous lisons au v. 1 que « le jeune Samuel servait Yhwh en présence d'Éli. La parole de Yhwh était rare en ce temps-là, aucune vision ne « perça ». Au v. 21 le récit s'achève avec les mots : « Et Yhwh continua à se manifester à Silo ; en effet Yhwh se révélait à Samuel par la parole de Yhwh ». Le récit montre comment le problème du manque de révélations divines à Silo est résolu : c'est par le jeune serviteur Samuel que Yhwh se fait reconnaître de nouveau[5].

---

[1] M. NEWMAN, « The Prophetic Call of Samuel », *in* B. W. ANDERSON et W. HARRELSON (eds.), *Israel's Prophetic Heritage* (Mélanges J. Muilenburg), New York 1962, p. 86-97 ; P.K. MCCARTER, *I Samuel* (AnB 8), New York 1980, p. 100; U. BERGES, *Die Verwerfung Sauls : eine thematische Untersuchung*, Würzburg 1989, p. 24. *Cf.* aussi W. DIETRICH, *Samuel* (BK), Neukirchen-Vluyin 2003 s, p. 168-169, qui cependant discerne également des traits d'oracle d'incubation et du récit de théophanie de songe.

[2] Ex 3; Jg 6,11-24

[3] 1 R 19; Es 6; Jr 1,4-10

[4] Cf. A. F. CAMPBELL, *I Samuel*, Grand Rapids (Mi) 2003, p. 57.

[5] Le v. 20 est souvent vu comme l'apogée du récit au lieu du v. 21. Ce verset indique, de manière plus explicite que le v. 21, que Samuel serait maintenant prophète (נביא) : « Tout Israël sut de Dan jusqu'à Béer-Shéva que Samuel était prophète fiable (sûr) de Yhwh». Mais au regard du vocabulaire (*cf.* נאמן, לנביא ליהוה) et des indications de lieux Dan et Béer-Shéva qui ne correspondent pas aux réalités géographiques reflétées dans les récits concernant Samuel on a toute raison d'attribuer ce verset à une couche ultérieure. Il est intéressant de noter qu'ailleurs dans les livres de Samuel, Samuel n'est jamais désigné par le terme נביא, « prophète » mais parראה , « voyant » (plusieurs fois en 9,1-10,16, et en 16,4 [4QSam[a], LXX]) ou איש אלהים, « homme de Dieu » (9,6-10). En outre, le verset 4,1a (TM) est souvent considéré comme la conclusion de 1 S 3. Il indique que Samuel adressait sa parole à tout le peuple d'Israël. Il faut d'abord tenir compte de ce que ce demi-verset n'est pas attesté dans la Septante et la Vetus Latina. L'image de Samuel en tant que personnage célèbre dans tout Israël fait tension avec l'idée que Samuel était encore un garçon, un jeune serviteur au sanctuaire (v.1,7). Il est donc vraisemblable que les v. 3,20 et 4,1a, concernant la fonction de prophète de Samuel et sa renommée, forment des ajouts (très) tardifs.

Selon d'autres chercheurs le récit correspondrait au genre d'oracle d'incubation[6]. Les récits de ce type rapportent comment le croyant allait dans un sanctuaire pour y passer la nuit et obtenir une révélation dans un songe. Ce genre est notamment attesté en Mésopotamie[7], à Ougarit[8] ou encore en Grèce[9]. Le requérant se prépare soigneusement pour la nuit, accompagné et guidé par le personnel du sanctuaire. Il attend ensuite une révélation divine lors de son sommeil. Le matin, après l'avoir obtenue, il remercie la divinité. On retrouve en effet quelques caractéristiques de ce genre en 1 S 3 : Samuel dort dans le sanctuaire, Éli le prêtre est là pour l'initier. Cependant Samuel ne suit pas de préparation particulière. Samuel n'attend à aucun moment une révélation divine. Au contraire l'appel de Yhwh le surprend. Pour cette raison, Gnuse[10] conteste l'attribution au genre de « l'oracle d'incubation » et estime qu'un autre genre, apparenté à ce dernier, aurait servi de modèle à 1 S 3 : le récit de théophanie de songe[11]. Contrairement à l'oracle d'incubation la révélation divine n'y est pas sollicitée. Cependant, la proposition de Gnuse n'est pas non plus convaincante car à aucun endroit il n'est dit que Samuel reçoit le message divin dans un songe. Les verbes caractéristiques d'un récit de théophanie onirique (dormir, rêver, réveiller) manquent (cf. Dietrich[12]); il est donc plus plausible d'imaginer Samuel en état de veille lors de la rencontre avec Yhwh.

En regard de ces propositions, on peut conclure que le récit ne correspond au sens strict à aucun des genres proposés. 1 S 3 est plutôt un récit avec sa propre structure (cf. l'inclusion des vv. 1 et 21), des expressions et des motifs distincts dont il partage certains avec les récits qui l'entourent, comme on va le voir par la suite. Néanmoins nous constatons que le thème principal du récit consiste dans l'initiation de Samuel comme prophète. Par ce thème le récit se rapproche du genre de vocation prophétique.

---

[6] K. BUDDE, *Die Bücher Samuel* (KHC 8), Tübingen 1902, p. 26 ; H.W. HERTZBERG, *Die Samuelbücher*, Göttingen 1973[5], p. 30.

[7] *Inscription de Gudea* (inscription E3/1.1.7CylA); *cf.* D.O. EDZARD, *Gudea and his Dynasty*, Toronto 1997, p. 69-70 ; *Épopée de Gilgamesh* (tablette 4 : Gilgamesh demande une révélation de songe à une montagne).

[8] Danel, performant un rituel complexe et se couchant sur un lit semble faire un rituel d'incubation, (*cf.* KTU 1.17i et J. Obermann, « How Daniel was Blessed with a Son: An Incubation Scene in Ugaritic », *in* Journal of the American Oriental Society Supplement 6, Baltimore (1946), p. 1-30).

[9] M. WACHT, « Inkubation », *in* E. Dassmann (ed.), *Reallexicon für Antike und Christentum*, Vol. 18, 1998, p. 179-266; F. GRAF, « Incubation », *in* H. Cancik et H. Schneider (eds.), *Brill's New Pauly. Antiquity Volumes*, Brill Online, 2013, (http// :referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/incubation-e52477), référence 22.9.2013.

[10] R. K. GNUSE, The *Dream Theophany of Samuel: its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and its Theological Significance*, Lanham 1984.

[11] « Dream Theophany »

[12] W. DIETRICH, *op.cit.,* p. 169.

3. LE NOYAU DE L'ORACLE (1 S 3,11-14) : SON MESSAGE ET SA RÉFÉRENCE

Le sens du message de Yhwh représente une question cruciale pour l'interprétation du récit. L'oracle commence avec l'assertion brève et générale :

> 11 Alors Yhwh dit à Samuel: « Voici, je vais faire en Israël une chose telle que les deux oreilles tinteront à quiconque l'apprendra. »

Les versets qui suivent (12-14) reprennent l'oracle de l'homme de Dieu de 1 S 2,27-36 : la maison d'Éli sera révoquée à cause des fautes commises par les fils d'Éli :

> 12 En ce jour j'accomplirai sur Éli tout ce que j'ai prononcé contre sa maison; je commencerai et j'achèverai.
> 13 Je lui ai déclaré que je veux punir sa maison à perpétuité, à cause du crime dont il a connaissance, et par lequel ses fils se sont rendus méprisables, sans qu'il les ait réprimés.
> 14 C'est pourquoi je jure à la maison d'Éli que jamais le crime de la maison d'Éli ne sera expié, ni par des sacrifices ni par des offrandes.

Dans ce passage nous retrouvons les expressions suivantes de l'oracle 2,27-36 : קום Hi., « accomplir » (3,12, *cf.* 2,35); בית עלי, « la maison de Éli » et ביתו, « sa maison » (3,12.13.14bis, *cf.* 2,30.36); ולכן, « c'est pourquoi » (3,14; *cf.* 2,30); בזבח ובמנחה, « par des sacrifices et par des offrandes » (3,14; *cf.* 2,29); עד עולם, « pour toujours », « jamais » (dans une assertion négative 3,13.14; cf. 2,30). Ces observations ont amené plusieurs chercheurs à considérer les versets 12-14 comme une insertion d'harmonisation avec l'oracle précédant[13]. L'argument me semble pertinent. On peut y ajouter l'observation suivante : le v. 1 rapportant qu'il n'y avait pas de vision « dans ces jours-là » contredit l'assertion des v. 12-14 que Yhwh se serait révélé déjà auparavant au sujet de la maison d'Éli[14].

> 3,1 Le jeune Samuel était au service de Yhwh devant Éli. La parole de Yhwh était rare en ce temps-là, aucune vision ne « perça ».

Selon les chercheurs mentionnés le passage inséré aurait remplacé un autre oracle aujourd'hui perdu[15]. Pourtant Stolz, Caquot, de Robert et Dietrich[16] ne considèrent que les v. 12-14 comme secondaires ; quant au v. 11, il aurait fait partie du récit original 1 S 3 en tant que l'introduction de l'oracle perdu. Leur argumention est la suivante : Comme la tournure du

---

[13] T. VEIJOLA, *Die Ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASFB 193), Helsinki 1975, p. 35-37; MCCARTER, *op. cit.,* p. 98; A. CAQUOT, Ph. DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (CAT 6), Genève 1994, p. 69-70; DIETRICH, *op. cit.,* p. 171-173.
[14] VEIJOLA, *op. cit.,* p. 35.
[15] VEIJOLA, *op. cit.,* p. 35-37 ; MCCARTER, *op. cit.,* p. 98.
[16] F. STOLZ, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9), Zürich 1982, p. 279; CAQUOT, DE ROBERT, *op. cit.,* p. 69-70; DIETRICH, *op. cit.,* p. 173.

v. 11 indique un événement effrayant « pour tout Israël », la prédiction originale ne visait guère la révocation des Elides. Car l'idée d'une révocation des Élides n'était pas effrayante pour tout le monde en Israël – en particulier pour ceux que les fils d'Éli escroquaient. L'événement (דבר) qui « fera tinter les oreilles » à tous les Israélites qui en entendent parler doit viser autre chose. Ph. de Robert et A. Caquot supposaient que l'oracle original qui était introduit par le v. 11 aurait renvoyé à la défaite d'Israël contre les Philistins et la perte de l'arche de Dieu, des événements rapportés dans le récit suivant (1 S 4). En effet, la perte de l'arche était sans doute un événement marquant pour les Israélites. Cette idée de de Robert et de Caquot me semble juste.

L'analyse du vocabulaire pourrait corroborer cette interprétation. Dans le récit de 1 S 4 on lit que lors de la bataille d'Israël contre les Philistins, Eli attend le retour de l'arche le cœur tremblant. À l'arrivée du messager venant du champ de bataille il se renseigne auprès de ce dernier:

מה־היה הדבר בני « Quel était l'événement, mon fils ? » (4,16)

À comparer la formulation de 3,11 où Yhwh dit : « Voici, je vais faire en Israël une chose (דבר) ⋯ (telle que les deux oreilles tinteront à quiconque l'apprendra) ». Le mot דבר (chose, événement) en 1 S 4,16 pourrait faire allusion à l'oracle de Yhwh du ch. 3 et indiquer au lecteur que l'événement qui a été pronostiqué par Yhwh est celui qui est rapporté au ch. 4. En répondant le messager rapporte ensuite à Éli les événements du champ de bataille : Israël a subi une grande défaite, les deux fils d'Éli sont morts, l'arche de Dieu est prise. En entendant cela, Éli, déjà très âgé, tombe de sa chaise et meurt.

Pour Timo Veijola[17], l'argument clé pour le rapprochement du v. 11 des versets secondaires 12-14 est sa prétendue langue « deutéronomiste ». En effet, la tournure « à faire tinter les oreilles de quiconque en entendra parler » apparaît aussi dans les deux textes deutéronomistes tardifs de 2 R 21,12 et Jr 19,3. Mais, regardé de plus près, le langage de 1 S 3,11 révèle plusieurs éléments distincts par rapport aux deux versets deutéronomistes mentionnés[18].

1 S 3,11 :
ויאמר יהוה אל־שׁמואל הנה אנכי עשׂה דבר בישׂראל אשׁר כל־שׁמעו תצלינה שׁתי אזניו:
Alors Yhwh dit à Samuel: « Voici, je vais faire en Israël une chose telle que les deux oreilles tinteront à quiconque l'apprendra. »

---

17 VEIJOLA, *op. cit.,* p. 38.

18 DIETRICH, *op. cit.,* p. 173, ne croit pas non plus que 3,11 appartienne à la même couche « deutéronomiste » que 2 R 21,12 et Jr 19,3.

2 R 21,12 :

לכן כה־אמר יהוה אלהי ישׂראל הנני מביא רעה על־ירושלם ויהודה אשר כל־שֹׁמְעָיו (שֹׁמְעָהּ) תצלנה שתי אזניו:

À cause de cela parle Yhwh, Dieu d'Israël : Voici que je fais venir sur Jérusalem et sur Juda un malheur tel que les deux oreilles tinteront à quiconque l'apprendra.

Jr 19,3 :

כה־אמר יהוה צבאות אלהי ישׂראל הנני מביא רעה על־המקום הזה אשר כל־שמעה תצלנה אזניו:

Ainsi parle Yhwh Sabaot, le Dieu d'Israël : Je vais faire venir sur ce lieu un malheur tel que les deux oreilles tinteront à quiconque l'apprendra.

(1) Tandis que 2 R 21,12 et Jr 19,3 utilisent la désignation typiquement deutéronomiste « Yhwh, Dieu d'Israël » יהוה אלהי ישׂראל, voire « Yhwh Sabaot, le Dieu d'Israël » יהוה צבאות אלהי ישׂראל, 1 S 3,11 a simplement le tétragramme « Yhwh ». (2) Seul le texte de Samuel utilise la forme ancienne du pronom personnel de la 1ère p. (אנכי). (3) La forme verbale utilisée en 1 S 3,11 a une voyelle de séparation ; cette dernière manque dans les deux autres textes. (4) Tandis que dans les versets deutéronomistes l'événement pronostiqué est qualifié négativement (*cf.* רעה, « malheur »), 1 S 3,11 utilise un terme neutre (דבר, « chose »).

Il semble bien possible que l'expression « (faire une chose) telle que les deux oreilles tinteront à quiconque l'apprendra » a été connue et utilisée non seulement par des deutéronomistes mais aussi par d'autres milieux d'auteurs. Il n'y a donc pas d'argument pertinent pour séparer le v. 11 du récit original.

On pourrait même se demander si l'oracle original ne se réduisait pas seulement au v. 11 : « Alors Yhwh dit à Samuel: "Voici, je vais faire en Israël une chose telle que les deux oreilles tinteront à quiconque l'apprendra"». L'idée qu'une partie de l'oracle original aurait été omise par l'interpolateur des versets 12-14 n'est pas nécessaire[19]. Il se peut que l'oracle de Yhwh original se limitât à une brève prédiction pointue, mais voilée. Dans le récit 1 S 3, après la révélation de la parole divine par Samuel, Éli dit : « Il est Yhwh; qu'il fasse ce qui lui semble bon! » (v. 18). Cette réaction d'Éli fait sens si la prédiction de Yhwh reste générale et non-concrète. En effet, la phrase « qu'il fasse ce qui lui semble bon! » semble refléter le caractère ouvert de la prédiction divine. À voir aussi le singulier דבר (« parole ») dans la question du prêtre : « Quelle est la parole qu'il t'a adressée? Ne me le cache pas, je t'en prie » (v.17a). Cependant la suite fait plutôt penser à un message plus long : « Que Dieu te fasse ceci et encore cela si tu me caches un mot de toute la parole qu'il t'a adressée » (v. 17b). Nous laissons donc ouverte la question de savoir si en dehors du v. 11,

---

[19] Contre CAQUOT, DE ROBERT, *op. cit.*, p. 69-70.

d'autres paroles faisaient également partie du message original – des paroles qui auraient été remplacées par les versets 12 à 14 du texte actuel.

4. Les relations du récit de 1 S 3 avec son contexte littéraire

L'interprétation proposée ici suppose la parenté des deux récits de 1 S 3 et 4. Y a-t-il d'autres indices favorisant l'idée que les récits de 1 S 3 et 1 S 4 étaient dès leur origine étroitement liés l'un à l'autre ?

Au début du récit de 1 S 3 l'arche de Dieu est mentionnée. L'arche est le motif clé dans le récit de 1 S 4. La mention du coffre tout au début du récit pourrait donc avoir la fonction de faire allusion au récit suivant. Il est possible que l'arche n'ait pas été mentionnée dans le rouleau de 4QSam[a]. Pourtant cette lacune dans le texte de Qumran pourrait être dûe à une omission délibérée[20].

Deux motifs concernant Éli le prêtre apparaissent en 1 S 1-3 et en 1 S 4: (1) Le motif de la cécité d'Éli due à son âge est présent dans les deux récits. En 1 S 4 la cécité est aggravée (cf. les deux formulations en 3,2b : « ses yeux commençaient à faiblir, il ne pouvait plus voir » ועינו החלו כהות לא יוכל לראות ; et en 1 S 4,15b : ועיניו קמה ולא יכול לראות, « il avait les yeux fixes et ne pouvait plus voir »)[21]. (2) Dans les deux récits de 1 S 3 et 1 S 4, Éli s'adresse à un jeune homme qui n'est pas de sa famille en l'appelant בני, « mon fils » (3,6.16; 4,16).

Les chercheurs qui contestent la parenté littéraire des deux récits s'appuient sur le fait que Samuel, personnage principal du ch. 3, ne joue aucun rôle au ch. 4. En effet, au regard du v. 20 qui parle de Samuel en tant que prophète connu dans tout le pays d'Israël, le silence sur Samuel en 1 S 4 surprend. Mais il y a de forts indices favorisant une attribution de ce

---

20 F. M. Cross *et al.* (*Qumran Cave 4. XII. 1–2 Samuel* (DJD 17), Oxford 2005, p. 46-47) et McCarter (*op. cit.,* p. 95). Le texte de 4QSam[a] est très fragmentaire à cet endroit et l'argumentation de Cross consiste dans une estimation concernant la longueur des lignes du rouleau, elle n'est donc pas sûre. De plus, la question de savoir quel texte – 4QSam[a] ou le Texte Massorétique ainsi que la Septante – est le plus ancien reste ouverte. B. Grillet et M. Lestienne (*Premier livre des Règnes* (La Bible d'Alexandrie 9/1), Paris 1997, p. 155-156) estiment que 4QSam[a] a supprimé délibérément la phrase pour des raisons dogmatiques. L'idée selon laquelle le jeune Samuel dort tout près de l'arche aurait troublé un scribe. En effet, au regard de la législation concernant l'accès à la zone la plus sainte du temple aux époques tardives, une telle suppression dans 4QSam[a] est plus envisageable que l'insertion secondaire de la phrase dans le TM et la Septante. Seul le grand prêtre accède au « saint des saints », où se trouve l'arche de Dieu, lors de la fête du Yom Kippour. En résumé, je pense que la version originale du récit faisait mention de l'arche de Dieu.

21 Cf. les éléments distincts en 1 S 3,2 par rapport à 1 S 4,15 : חלל Hi. « commencer » et l'inaccompli יוכל (1 S 4,15 : accompli יכול). Ainsi R. Alter, *The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel*, New York, Londres 1999, p. 24, dit avec justesse: « The idiom for Eli's blindness has a stark finality here that it does not have in 3:2 ».

verset à une couche secondaire[22]. En l'absence des versets 3,19-20 et 4,1a aucun indice oblige de penser que Samuel, un garçon (נער, v.1 et 8), serviteur du temple au début du récit, ait changé de statut et de fonction pour devenir un prophète de rang national.

Le récit 1 S 3 possède également des affinités frappantes avec 1 S 1-2 : Il est d'abord évident que 1 S 3 suppose le récit de la naissance de Samuel et la remise du garçon au sanctuaire par sa mère ainsi que le début de son service au temple. De plus, nous notons également quelques similitudes de vocabulaire : la désignation du sanctuaire (utilisation des deux termes « temple de Yhwh » היכל יהוה et « maison de Yhwh » בית יהוה, dans les deux récits)[23], la désignation de Samuel en tant que נער, « jeune garçon », enfin le motif ידע את יהוה, « connaître Yhwh » : les fils d'Éli ne connaissaient pas Yhwh (2,12), alors que Samuel « ne connaissait pas encore Yhwh » (3,7). Une correspondance intéressante concerne l'apparition de Yhwh : ויבא יהוה ויתיצב, « Yhwh vint et se tint présent » en face de Samuel à l'endroit du sanctuaire où ce dernier dormait (3,10). Le verbe יצב hitp. était probablement également utilisé dans le modèle de la Septante de 1 S 1,9 pour exprimer la présence d'Anne « en face » de Yhwh[24]. Cette correspondance n'est guère accidentelle[25]. Finalement, on note que les deux récits sont situés à Silo et Éli et le sanctuaire y sont vus plutôt positivement[26].

Les trois récits 1 S 1-2, 3 et 4 sont donc étroitement liés l'un à l'autre. Au regard de ces affinités on peut supposer avec Caquot et de Robert que « ces récits émanent d'un même milieu »[27]. Cela ne veut pas forcément dire qu'ils sont tous composés par le même auteur. Car chacun d'eux a ses propres caractéristiques[28]. Tandis qu'en 1 S 3 les expressions דבר יהוה, « pa-

---

22 Voir plus haut la note de bas de page 5.

23 היכל יהוה est attesté en 1,9 et 3,3 ; בית יהוה est utilisé en 1,7.24 et 3,15.

24 En 1 S 1,9 la LXX a un « plus » par rapport au TM: καὶ κατέστη ἐνώπιον κυρίου, « et elle se tint en face du Seigneur ». Dans les versets exprimant la présence d'un homme devant Yhwh (ou l'inverse) en 1-2 S le verbe grec καθίσταναι « se tenir » rend constamment le verbe hébreu יצב hitp. « se tenir », « se présenter » (cf. 1 S 3,10; 10,19.23; 12,7.16). Cette équivalence nous permet de reconstruire le texte du modèle hébreu en 1,9 comme suit : ותתיצב לפני יהוה, « et elle se tint en face de Yhwh ». Ce texte est probablement plus ancien que le texte plus court du TM : Comme en 1,11.14.28 le TM semble avoir omis délibérément l'assertion selon laquelle une femme se tenait « devant Yhwh » pour des raisons théologiques. À l'époque de la transmission du texte seul le grand prêtre avait accès au « Saint des Saints » lors du « Yom Kippour » (cf. l'argumentation détaillée dans J. HUTZLI, *Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische und literarische Analyse von 1. Samuel 1-2 unter Berücksichtigung des Kontextes* (AThANT 89), Zürich 2007, p. 61, 145-146).

25 À noter égalent les versets 1 S 10,19 ; 12,7.16 rapportant qu'Israël « se tenait présent » face à Yhwh.

26 Dans les récits de base, sans considérer les ajouts secondaires 2,27-36 et 3,12-14.

27 CAQUOT, DE ROBERT, *op. cit.,* p. 70.

28 Au regard de la différence de genres des récits, CAQUOT, DE ROBERT, *op. cit.,* p. 70, ne croient pas non plus qu'ils formaient primitivement un ensemble dans le sens d'un récit continu.

role de Yhwh » et דבר, « parole, chose » (se référant à Yhwh), ont la fonction d'un mot clé (8 occurrences[29]), on n'en trouve qu'une seule mention en 1 S 1-2 (TM)[30]. L'expression « Yhwh Tsébaot » qui apparaît en 1 S 1-2, deux (TM) ou trois fois (LXX)[31], n'apparaît jamais en 1 S 3. En 1 S 4 (TM), on ne la trouve qu'une seule fois[32].

En ce qui concerne les relations entre les trois récits, on discerne donc d'un côté l'existence d'affinités importantes, et de l'autre de différences. Un fait similaire peut être constaté dans les relations de 1 S 4 avec les récits des chapitres 5 et 6 ainsi qu'avec 2 S 6, récits communément attribués au récit de l'Arche, ainsi qu'entre 1 S 1-3 et 1 S 9,1-10,16.

5. Milieu et datation de 1 Samuel 3

Dans les trois récits 1 S 1-2, 3 et 4, on discerne un vif intérêt pour les thèmes concernant le sanctuaire et le culte. Leurs auteurs ont des connaissances détaillées de son déroulement (*cf.* surtout 1 S 1-3).

Il est intéressant de voir que Samuel reçoit sa révélation initiale lorsqu'il exerce une fonction sacerdotale. Les prophéties suivantes sont également situées au sanctuaire de Silo (*cf.* 3,21). Le récit offre une description concrète de l'apparition de Yhwh. La divinité « vint et se tint présente » en face de lui dans la zone la plus sainte du sanctuaire où Samuel s'était couché (3,10). Dans les récits suivants, Samuel continue à exercer des fonctions sacerdotales (bénédiction[33], offrande d'un sacrifice[34], onction[35]) dans des sanctuaires ou lieux sacrés (*bāmâ* près de Ramah [?][36], Guilgal[37]). Ajoutons que d'autres textes bibliques nous présentent des prophètes (Ésaïe, Jérémie, Ézéchiel) en tant que prêtres et mentionnent souvent comme lieu de leurs activités le sanctuaire (celui de Jérusalem). Ce rattachement du prophète au temple est également connu dans différentes traditions du Proche Orient ancien[38].

Concernant la datation de 1 S 3 ainsi que des récits apparentés 1 S 1-2 et 4 il y a quelques indices qui donnent à penser à une époque relative-

---

[29] 3,1.7.11.17 (3x).18.19.21
[30] 1,23 (TM)
[31] 1,3.11.20 (LXX)
[32] 4,4 (TM)
[33] *Cf.* 1 S 9,13
[34] *Cf.* 1 S 16,5
[35] 1 S 10,1; 16,13
[36] 1 S 9,22-24
[37] 13,7-8 (cf. 10,8); 15,12-33
[38] M. Nissinen, « Prophetie (Alter Orient) », *Wissenschaftliches Bibellexikon (WiBiLex)*, Stuttgart 2007, paragraphe 3.2., référence 25.9.2013, http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31348/; M. Weippert, « Prophetie im Alten Orient », *NBL 3*, Düsseldorf, Zürich 2001, col. 196-200, *spéc.* 197. Concernant Mari, voir la contribution de J.-M. Durand dans le présent volume.

ment ancienne : plusieurs motifs et certaines prescriptions cultuelles font tension avec des lois normatives (tardives) de la Bible hébraïque :

(1) Le fait que Samuel dorme dans le sanctuaire tout près de l'arche : dans les époques tardives la législation concernant l'accès aux zones les plus saintes du temple était très restrictive. Seul le grand prêtre avait le droit d'entrer dans le saint des saints lors du Yom Kippour[39].

(2) La provenance ethnique de Samuel : il est Ephratéen, donc non-Lévite (cf. 1,1).

(3) La procédure particulière concernant l'assignation d'une partie de l'animal sacrifié pour le prêtre (cf. 2,13-14) : le serviteur pique dans la marmite, et tout ce que la fourchette amène est destiné au prêtre. Dans la législation du Deutéronome et du Lévitique, les parties de l'animal réservées à l'intention du prêtre sont clairement définies. Ce sont l'épaule, les joues, l'estomac (Dt 18,3), la poitrine et le gigot (Lv 7,34). Notons encore que la fourchette à trois dents mentionnée dans le texte de 1 S 2,13-14 n'est attestée archéologiquement que du XIVe au Xe s. av. J.-C.[40].

(4) De façon générale, il faut constater que la description détaillée de plusieurs activités cultuelles à Silo fait tension avec l'attitude hostile des Deutéronomistes envers la vénération de Yhwh en différents lieux[41].

Ma conclusion donc est que ces trois récits proviennent d'une tradition ancienne, pré-exilique qui semble conserver certaines réminiscences historiques relatives au sanctuaire de Silo et de son culte.

---

39 J. MAIER, *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels* (NEB AT Erg. 3), Würzburg 1990, p. 23.

40 W. ZWICKEL, *Räucherkult und Räuchergeräte: Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament* (OBO 97), Fribourg, Göttingen 1990, p. 160-161.

41 J. HUTZLI, « The Literary Relationship between I-II Samuel and I-II Kings. Considerations Concerning the Formation of the Two Books », *ZAW* 122, 2010, p. 505-519, *spéc.* p. 508-509.

COMMENT DISTINGUER LE VRAI DU FAUX PROPHÈTE ?

Thomas Römer, Collège de France, UMR 7192

Si aujourd'hui dans notre entourage quelqu'un se levait en prétendant avoir un message divin à communiquer, nous serions sans doute perplexes et mal à l'aise et nous penserions tout d'abord que cette personne est en proie à un problème psychologique. Mais comment être sûr que cette personne n'a pas reçu d'appel pour annoncer un oracle ? Comment distinguer un « vrai » d'un « faux » prophète ? Bien sûr, aujourd'hui, avec un esprit cartésien, nous serions sceptiques par rapport au phénomène prophétique et à l'intervention divine, alors que ceux-ci sont facilement acceptés dans d'autres parties de notre globe.

Pour un habitant du Proche-Orient ancien, ayant vécu il y a trois mille ans, il était impossible d'ignorer ceux qui se présentaient comme prophètes ou que l'on considérait ainsi[1]. A priori, il fallait prendre au sérieux tous ceux qui se faisaient les porte-paroles des dieux. Mais que faire lorsque les oracles venant des différents prophètes étaient contradictoires ? A quel prophète se vouer alors ?

De nombreux textes de la Bible hébraïque contiennent des réflexions quant à cette cacophonie prophétique ; certains d'entre eux tentent d'avancer des critères permettant de distinguer le vrai du faux prophète sans pourtant arriver à une solution définitive.

Dans ce qui suit, j'aimerais brièvement présenter la quête biblique du vrai prophète[2], à partir d'un certain nombre d'études de cas.

---

[1] Nous laissons de côté la question fort complexe de la terminologie utilisée pour désigner les prophètes. Pour une première orientation voir, pour l'Israël ancien, l'étude classique de R. RENDTORFF, « προφήτης », *TWNT* VI, 1959, p. 781-813 et pour le Proche-Orient ancien D. CHARPIN, « Le prophétisme dans le Proche-Orient d'après les archives de Mari (XVIII[e] siècle av. J.-C.) », *in* J.-D. MACCHI, *et al.* (eds.), *Les Recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (MdB 64), Genève, 2012, p. 31-73 ainsi que M. NISSINEN, « Prophètes et temples dans le Proche-Orient ancien et les textes bibliques », *in idem* p. 74-111.

[2] Voir à ce sujet également P. GILBERT, « Vrai et faux prophète », *Lumière & Vie* 165, 1983, p. 21-30.

1. UN « VRAI » PROPHÈTE EST CELUI QUI PARLE AU NOM DU « VRAI » DIEU

Cette affirmation se comprend dans le contexte idéologique de la vénération exclusive du dieu Yhwh telle qu'elle s'élabore durant le septième siècle avant notre ère dans le royaume de Juda. L'idée d'une opposition entre Yhwh et les autres dieux a sans doute des précurseurs dans le royaume d'Israël où elle se fait jour à travers les figures d'Osée et d'Elie[3]. C'est surtout Elie qui apparaît comme le « vrai » prophète de Yhwh face aux « faux prophètes » de Baal (1 R 17-18). Derrière cette confrontation se reflète la lutte entre le « Baal » Yhwh et le Baal phénicien (peut-être Milqart) que les Omrides avaient apparemment choisi comme divinité tutélaire. Il est possible que la mise par écrit de la première version de l'histoire d'Elie se situe dans le Royaume du Nord après la chute des Omrides. Dany Nocquet parle même d'un « livret noir de Baal » constitué en grande partie des histoires d'Elie[4]. Celui-ci apparaît comme protagoniste de la lutte de Yhwh contre Baal. Dans les parties les plus anciennes de ce récit[5], Yhwh est décrit comme étant le meilleur baal[6].

En 1 R 17, Elie doit se rendre chez une veuve dans le pays de Sidon, et Yhwh, via son prophète Elie, procure farine et huile, donc la nourriture, ce que le Baal de Sidon n'a pas pu faire (selon le traité entre Asarhaddon et le

---

3 M. WEIPPERT, « Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel», *in* J. ASSMAN and D. HARTH (eds.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt/M. 1990, p. 143-179.

4 D. NOCQUET, *Le Livret noir de Baal. La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et dans l'ancien Israël* (Actes et Recherches), Genève 2004.

5 Il n'y a pas de consensus sur la formation du cycle d'Elie ni sur la question de l'historicité du personnage. Il n'est pas à exclure que les parties les plus anciennes du récit aient été composées aux alentours du huitième siècle ; cependant leur insertion dans le livre des Rois a sans doute été effectuée assez tardivement, voir dans ce sens S. OTTO, *Jehu, Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen* (BWANT 152), Stuttgart, Berlin, Köln 2001. Parmi les défenseurs d'un noyau ancien dans les récits sur Elie voir M. BECK, *Elia und die Monolatrie : ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriftprophetischen Jahwe-Glauben* (BZAW 281), Berlin, New York 1999 ; J. KEINÄNEN, *Traditions in Collision : a Literary and Redaction-Critical Study on the Elijah Narratives 1Kings 17-19* (Publications of the Finnish Exegetical Society 80), Helsinki, Göttingen 2001 ; W. THIEL, « Deuteronomistische Redaktionsarbeit in den Elia-Erzählungen », J. A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Leuven 1989* (VT.S 43), Leiden 1991, p. 148-171. Pour une localisation de l'ensemble des récits sur Elie au sixième siècle avant notre ère voir E. BLUM, « Der Prophet und das Verderben Israels. Eine ganzheitliche historisch-kritische Lektüre von 1 Reg. xviii-xix», *VT* 47, 1997, p. 277-292 ; F. CRÜSEMANN, *Elia - die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit* (Kaiser Taschenbücher 154), Gütersloh 1997 ; M. KÖCKERT, « Elia. Literarische und religionsgeschichtliche Probleme in 1Kön 17-18», *in* M. OEMING et K. SCHMID (eds), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel* (AThANT 82), Zürich 2003, p. 111-144.

6 F. C. FENSHAM, « A Few Observations on the Polarisation between Yahwe and Baal in I Kings 17-19», *ZAW* 92, 1980, p. 227-236.

roi de Tyr, Milqart apparaît comme le dieu qui procure nourriture et vêtement)[7].

Elie y ressuscite également le fils de la femme. Yhwh a apparemment pouvoir sur la mort, contrairement au Baal d'Ougarit (et de Phénicie ?) qui doit pour une partie de l'année se rendre dans le royaume de Mot.

Particulièrement intéressante est la compétition entre Elie et les prophètes de Baal en 1 R 18[8] qui montre que c'est Yhwh qui est le vrai « maître du feu ». Elie et les prophètes de Baal apparaissent dans ce récit presque comme des prêtres car ils manipulent des sacrifices par lesquels ils tentent de provoquer une manifestation divine. Contrairement à Baal, Yhwh se manifeste par le feu dévorant l'holocauste :

> « Le feu de Yhwh tomba, et il consuma l'holocauste, le bois, les pierres et la poussière, et il absorba l'eau qui était dans le fossé. » (1 R 18,38)

Après cette théophanie, qui rappelle celle de l'inauguration du culte de Yhwh en Lv 9,24, Elie ordonne le massacre des prophètes de Baal :

> « Elie leur dit : 'Saisissez les prophètes du Baal ! Que pas un ne s'échappe !' Et on les saisit. Elie les fit descendre dans le ravin du Qishôn[9] où il les égorgea. » (1 R 18,40)

Ce massacre des prophètes de Baal constitue selon Alfred Marx un « rite de levée de catastrophe »[10] puisque les prophètes de Baal sont responsables du désordre en Israël et doivent ainsi être éliminés. Sur le plan littéraire la tuerie des prophètes du Baal fait écho à 1 R 18,4 et 13 où Jézabel la femme phénicienne d'Akhab fait tuer les prophètes de Yhwh[11].

La mise à mort des « faux prophètes », c'est-à-dire des prophètes au service d'une divinité considérée comme illégitime, trouve un parallèle en Dt 13,2-6 dont on peut reconstruire la version primitive comme suit[12] :

> « (2a) Si apparaît parmi vous un prophète (נָבִיא) ou un visionnaire (חֹלֵם חֲלוֹם)[13] (3*) et qu'il te dise : " Suivons d'autres dieux et servons-les "

---

7 S. PARPOLA, K. WATANABE, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths, State Archives of Assyria* (SAA 2), Helsinki 1988, p. 24-27, texte 5. Online : http://oracc.museum.upenn.edu/saao/saa02/corpus

8 D. NOCQUET, « Une manifestation «politique» ancienne de Yhwh : 1 R 18,17-46 réinterprété », *Trans* 22, 2001, p. 169-184.

9 Le ravin de Qishôn est en Jg 4,16 le théâtre de la victoire de l'armée de Yhwh contre le roi cananéen ; il est aussi possible que le Qishôn soit censé ramener le sang des prophètes vers la Phénicie dont est originaire le baal au service duquel ils se trouvent.

10 A. MARX, « Mais pourquoi donc Elie a-t-il tué les prophètes de Baal ?», *RHPhR* 78, 1998, p. 15-22.

11 E. K. HOLT, « "… Urged by His Wife Jezebel". - A Literary Reading of 1 Kgs 18 in Context», *SJOT* 9, 1995, p. 83-96.

12 Pour une reconstruction similaire voir E. OTTO, *Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien* (BZAW 284), Berlin - New York, 1999, p. 57-58. La mienne diverge de la reconstruction d'Otto par le maintien du v. 5 dans la version primitive.

(4a) tu ne tiendras pas compte des paroles du prophète ou du visionnaire (5) mais tu suivras Yhwh ton Dieu, tu ne craindras que lui, tu garderas ses seuls commandements, tu obéiras à sa voix, tu le serviras, tu te tiendras à lui. (6aα) Et ce prophète ou visionnaire sera mis à mort pour avoir parlé de trahir Yhwh ton Dieu. »

Ce texte qui continue avec la prescription que des membres de la famille qui préconisent la vénération d'autres dieux doivent également être mis à mort trouve un parallèle dans le traité d'Assarhaddon (VT***) :

« (108-123*) Si vous entendez quelque parole mauvaise, impropre, laide, inconvenante ou disant du mal d'Assurbanipal… de la bouche de tes frères, tes fils, tes filles, ou de la bouche d'un prophète, d'un extatique, d'un demandeur d'oracles (*ša'ilu* ; interprète de rêves), ou de la bouche de quiconque, vous ne le cacherez pas, mais vous viendrez le rapporter à Assurbanipal… (138-40) Si vous êtes capables de les saisir et de les mettre à mort, alors vous éradiquerez leur nom et leur semence du pays »[14].

Cette idéologie d'un exclusivisme de la vénération de Yhwh s'explique dans le contexte du royaume de Juda du septième siècle avant notre ère, plus précisément dans le cadre de la « réforme » monolâtrique du roi Josias[15]. L'interdiction (au moins théorique) du culte d'autres divinités s'accompagne d'un rejet agressif du personnel de ces divinités. Dans ce cadre la distinction entre faux et vrais prophètes équivaut à la distinction entre les faux dieux et le vrai dieu Yhwh. Mais que faire lorsque les prophètes de Yhwh ne sont pas d'accord entre eux ?

2. LE « VRAI » PROPHÈTE N'EST PAS UN PROPHÈTE EMPLOYÉ PAR LE ROI

Plusieurs textes bibliques mettent en opposition des groupes de prophètes employés par la cour ou le sanctuaire et des prophètes individuels. Certains de ces individus sont considérés comme des « fous », d'autres par contre sont craints et respectés par le roi. Jr 29 mentionne des prêtres qui ont pour charge de surveiller dans le temple des individus fous qui se mettent à y prophétiser :

---

[13] Littéralement « quelqu'un qui rêve des rêves ».

[14] Pour une traduction en français cf. J. BRIEND, *Traités et serments dans le Proche-Orient ancien* (Supplément au Cahier Evangile 81), Paris 1992, p. 67-83, spéc. p. 70. La traduction proposée ici a été faite grâce aux remarques de Lionel Marti, CNRS, UMR 7192, que je remercie pour sa disponibilité et son aide.

[15] Pour l'historicité de cette réforme qui est parfois contestée voir C. UEHLINGER, « Gibt es eine joschijanische Kultreform? Plädoyer für ein begründetes Minimum», *in* W. GROß (ed.), *Jeremia und die «deuteronomistische Bewegung »* (BBB 98), Weinheim 1995, p. 57-90 ; N. NA'AMAN, « The King Leading Cult Reforms in His Kingdom: Josiah and Other Kings in the Ancient Near East», *ZAR* 12, 2006, p. 131-168 ; T. RÖMER, « Le roi est mort, vive le Livre ! », *Lumière & Vie* 291, 2011, p. 35-42.

« Yhwh t'a (= le prêtre Shemayahou) établi prêtre à la place de Yehoyada, le prêtre, afin qu'il y ait dans la maison de Yhwh des inspecteurs pour surveiller tout homme qui est fou (מְשֻׁגָּע) et qui prophétise (מִתְנַבֵּא), et afin que tu le mettes en prison et dans les fers. » (Jr 29,26)

Le récit de 1 Rois 22 relate une opposition entre des prophètes officiels et un prophète en marge de la cour de manière quelque peu humoristique. Lors d'une guerre contre les Araméens, menée conjointement par les rois d'Israël[16] et de Juda (ce dernier est apparemment vassal du premier), le roi d'Israël fait, sur l'instigation du roi de Juda, consulter ses prophètes qu'on présente comme étant très nombreux (quatre cents, v. 7). Ceux-ci sont prompts à répondre que Yhwh livrera Aram aux mains du roi d'Israël. Apparemment Josaphat, le roi de Juda, se doute bien que ces prophètes ne peuvent rien dire d'autre et demande à son collègue s'il n'y a pas un autre prophète de Yhwh à consulter :

« N'y a-t-il pas ici encore un (autre) prophète de Yhwh, de sorte que nous puissions consulter par lui (ou : à partir d'un signe venant de sa part)[17] ? » (1 R 22,7)

La réponse du roi d'Israël est fort intéressante :

« Il y a encore un homme par qui l'on pourrait consulter Yhwh[18]; mais je le hais, car il ne prophétise sur moi rien de bon, mais du mal: c'est Michée, fils de Jimla. » (1 R 22,8)

Ce Michée est apparemment un prophète indépendant connu et détesté par le roi puisque ces oracles ne sont pas destinés à plaire au roi. Pendant que l'on va chercher ce prophète qui ne se trouve pas à la cour, les prophètes de la cour renforcent leur message de victoire à l'aide de danses et d'actes symboliques :

« Tsidqiyahu, fils de Kenaana, se fit des cornes de fer et il dit : Ainsi parle Yhwh : "Avec ces cornes tu renverseras Aram jusqu'à l'achever." » (1 R 22,11)

Le messager arrivé auprès de Michée l'exhorte à annoncer du bien pour le roi, à la manière des prophètes de la cour, et à son arrivée il profère en effet le même oracle : « Monte! Tu auras du succès, et Yhwh la (=la ville de Ramoth-Galaad) livrera entre les mains du roi » (v. 15). Mais le roi sait bien que Michée lui dit ce qu'il a envie d'entendre :

« Combien de fois me faudra-t-il te faire jurer de ne me dire que la vérité au nom de Yhwh ? » (1 R 22,16)

---

16 Contrairement à Josaphat, roi de Juda, le roi d'Israël ne porte pas de nom. Seulement au v. 20 il est, secondairement, identifié à Akhab. C'est une indication du caractère légendaire du récit, voir E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1. Kön 17 – 2. Kön. 25* (ATD 11,2), Göttingen 1984, p. 255-257.

17 Le lexème מֵאוֹתוֹ est soit simplement l'indication de l'objet ou le substantif « signe ».

18 Même construction qu'au verset précédent.

C'est alors que Michée fait part d'une vision de défaite (« J'ai vu tout Israël dispersé sur les montagnes, comme des moutons qui n'ont point de berger », v. 17). Le roi est du coup à nouveau mécontent et s'adresse à son collègue judéen :

> « Ne te l'ai-je pas dit? Il ne prophétise pas du bien sur moi, mais du mal. »
> (1 R 22,18)

C'est alors que Michée, pour légitimer sa vision et son oracle défavorable au roi, fait part d'une vision de la cour céleste, vision selon laquelle Yhwh commande à un « esprit » d'induire le roi en erreur par la bouche des prophètes de la cour (v. 19-23)[19]. Cette vision mène à une confrontation violente avec le chef des prophètes de la cour. Michée est mis en prison et les rois s'engagent dans une campagne qui se termine par une défaite et la mort du roi d'Israël.

Le récit de 1 Rois 22 montre que les rois étaient conscients que les prophètes employés par la cour proféraient des oracles divins en faveur du roi et ils tentaient apparemment parfois de consulter des prophètes « indépendants », sans toutefois se conformer aux oracles négatifs de ceux-ci. Une constellation similaire se trouve dans le livre de Jérémie (on y reviendra) où Jérémie prône la soumission aux Babyloniens contrairement aux prophètes de la cour annonçant la victoire (comme Michée il est néanmoins consulté, mais en secret, par le roi).

Dans cet épisode, le recours au prophète Michée contribue à décrire les prophètes de la cour comme de faux prophètes. Le « vrai » prophète Michée a quant à lui besoin d'une légitimation spécifique. Ce qui nous amène à un troisième point.

3. Le « vrai prophète » a besoin d'une légitimation divine

Un certain nombre de figures prophétiques que la Bible présente comme de vrais prophètes parlant au nom de Yhwh font part d'un récit de « vocation » qui montre qu'ils ne se sont pas imposés eux-mêmes comme prophètes. Cela peut être très court, comme dans le cas d'Amos qui dit simplement :

> « Je ne suis ni prophète[20], ni fils de prophète; je suis un bouvier, et je cultive des sycomores. Yhwh m'a pris derrière le troupeau, et Yhwh m'a dit: Va, prophétise à mon peuple d'Israël ! » (Am 7,14)

---

[19] Pour cet esprit de tromperie cf. E. J. Hamori, « The Spirit of Falsehood», *CBQ* 72, 2010, p. 15-30 et E. G. Dafni, « *rwḥ hšqr* und falsche Prophetie in I Reg 22», *ZAW* 113, 2000, p. 365-385.

[20] Contrairement à certaines traductions qui rendent la proposition nominale par « je n'étais pas prophète » (par exemple la Traduction œcuménique de la Bible), il faut traduire comme nous l'avons fait. Amos ne se considère pas comme un prophète

Amos n'est pas prophète, il a un autre métier, et s'il doit prophétiser c'est que Yhwh le force à le faire. Une conception similaire se trouve dans les récits de vocation de Jérémie et d'Ezéchiel (et aussi de Moïse en Ex 3). Ces prophètes tentent de se soustraire à l'appel de Yhwh :

> « Ah! Seigneur Yhwh! Voici, je ne sais parler, car je suis un jeune garçon. » (Jr 1,6)

> « Et toi, fils de l'homme, écoute ce que je vais te dire! Ne sois pas rebelle, comme cette famille de rebelles! » (Ez 2,8)

Il s'agit, selon les rédacteurs de ces livres, d'une indication que ces prophètes ont été installés dans cette fonction contre leur gré et que leur fonction prophétique résulte d'un ordre reçu de la part de Yhwh. Esaïe par contre, à l'opposé de ses deux collègues, se presse pour devenir prophète de Yhwh. Mais lui aussi peut se légitimer, comme Michée, par une vision (Es 6) où il voit Yhwh trônant dans le sanctuaire entouré de ses conseilleurs à la recherche d'un messager.

L'idée que le « vrai » prophète est envoyé par Yhwh se trouve également dans le livre de Jérémie. Par la bouche de Jérémie, Yhwh s'en prend à des prophètes qu'il n'a pas envoyés :

> « Je n'ai point envoyé ces prophètes, et ils ont couru ; je ne leur ai pas parlé, et ils ont prophétisé. » (Jr 23, 21)

Les prophètes suspects sont ceux qui racontent une « vision de leur cœur » et qui annoncent la paix et le bonheur (Jr 23,17) et séduisent ainsi le peuple (Jr 23,32). Le vrai prophète est comme en Es 6 ou 1 R 22 celui « qui se tient dans l'assemblée de Yhwh » (סוֹד יְהוָה, Jr 23,18.22). En même temps, cette invective contre les prophètes qui disent des choses trompeuses montre une méfiance envers les oracles de salut : le vrai prophète doit-il nécessairement annoncer le malheur ?

4. Un vrai prophète est un prophète « comme Moïse » dont les oracles s'accomplissent

Dt 18,14-22 contient un petit traité sur le « vrai » prophète. Dans ce texte qui est le résultat d'une histoire rédactionnelle en deux, voire trois étapes, Moïse, le locuteur fictif du Deutéronome, annonce aux destinataires que Yhwh leur suscitera des prophètes comme lui :

> « 15 C'est un prophète, au milieu de toi, d'entre tes frères, comme moi que Yhwh, ton dieu, fera se lever pour toi : vous l'écouterez ! 16 selon ce que tu as demandé à Yhwh, ton Dieu, à l'Horeb, au jour de l'assemblée, quand tu

(« professionnel »), mais comme quelqu'un qui a été saisi par un esprit divin, ce qui le perturbe dans ses activités quotidiennes.

disais : « Que je ne continue pas à entendre la voix de Yhwh, mon Dieu, et que je ne voie plus ce grand feu, afin que je ne meure pas ! » 17 Yhwh m'a dit : Ce qu'ils ont dit est bon. 18 Je susciterai pour eux, parmi leurs frères, un prophète comme toi ; je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui ordonnerai. 19 Si quelqu'un n'écoute pas mes paroles, celles qu'il dira en mon nom, c'est moi qui lui en demanderai compte. 20 Mais le prophète qui aura la présomption de dire en mon nom une parole que je ne lui aurai pas ordonné de dire, ou qui parlera au nom d'autres dieux, ce prophète-là mourra. 21 Si tu dis dans ton cœur: « Comment reconnaîtrons-nous la parole que Yhwh n'a pas dite ? » 22 Quand le prophète parle au nom de Yhwh et que la parole ne se réalise pas, qu'elle n'arrive pas, c'est une parole que Yhwh n'a pas dite. C'est par présomption que le prophète l'a dite. Tu n'auras pas peur de lui. »

Sur le plan de la rédaction des livres bibliques ce passage introduit l'idée que tous les prophètes de Yhwh apparaissant dans les Prophètes Antérieurs (Josué-Rois) – et aussi Postérieurs (Esaïe-Malachie)? – se trouvent dans la succession de Moïse. Au niveau du contexte de Dt 18, le prophète comme Moïse apparaît comme la seule instance capable de rendre compte de la volonté divine. Le passage précédant (Dt 18,9-12), le traité sur le prophète, interdit en effet presque toutes les pratiques divinatoires et magiques imaginables[21]. Le seul moyen de communication du prophète selon Dt 18 est la parole que Yhwh met dans la bouche du prophète. Le texte prévoit également, comme Dt 13, la mort pour le faux prophète et, contrairement à ce premier texte, le définit doublement : soit il parle au nom d'autres divinités, soit il prétend parler au nom de Yhwh sans en avoir reçu l'ordre. Se pose alors la question de savoir comment distinguer la vraie de la fausse parole de Yhwh. Le traité donne une réponse d'une simplicité biblique :

« Quand le prophète parle au nom de Yhwh et que la parole ne se réalise pas, qu'elle n'arrive pas, c'est une parole que Yhwh n'a pas dite. » (Dt 18,22)

Le « vrai » prophète annonce par contre des oracles au nom de Yhwh, qui s'accomplissent. C'est pour cette raison que, conformément à Dt 18,22, les livres des Rois insistent régulièrement sur l'accomplissement des oracles des prophètes yahwistes. Ainsi en 1 R 14,10 le prophète Ahiyya de Silo annonce à Jéroboam, roi fondateur du « Royaume du Nord », la fin brutale de sa dynastie :

« Je vais amener un malheur sur la maison de Jéroboam, je retrancherai les mâles de chez Jéroboam … et je balaierai la maison de Jéroboam comme on balaie les ordures, jusqu'à ce qu'elle ait disparu. »

---

[21] Pour ce passage *cf.* T. RÖMER, « Les interdits des pratiques magiques et divinatoires dans le livre du Deutéronome (Dt 18,9-13)», *in* J.-M. DURAND et A. JACQUET (eds.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient* (Cahiers de l'IPOA 3), Paris 2010, p. 73-85.

Cet oracle s'accomplit dans le putsch de Baésha qui met fin à la lignée de Jéroboam :

> « Dès qu'il fut roi, il frappa toute la maison de Jéroboam, ne laissant à Jéroboam personne qu'il n'exterminât, selon la parole que Yhwh avait dite par l'intermédiaire de son serviteur Ahiyya de Silo. » (1 R 15,29)

Pour les rédacteurs deutéronomistes qui ont édité les livres des Rois, les vrais prophètes, appelés עֶבֶדע (עֲבָדִים) יְהוָה (« serviteur[s] de Yhwh ») ont une fonction de légitimation[22] : leurs oracles, toujours accomplis, démontrent que Yhwh a dirigé toute l'histoire d'Israël et de Juda, et qu'il a provoqué aussi la fin désastreuse des deux États. La plupart de ces prophètes profèrent par conséquent des oracles de jugement divin. Le vrai prophète est-il donc nécessairement un prophète annonçant des oracles de malheur ?

5. PEUT-ON ATTENDRE L'ACCOMPLISSEMENT DE LA PAROLE DU « VRAI » PROPHÈTE ? LE CAS DE JÉRÉMIE

Le livre de Jérémie a été édité partiellement par les mêmes rédacteurs deutéronomistes responsables des livres allant du Deutéronome jusqu'aux Rois. Ceux-ci construisent le prophète d'emblée comme « un prophète comme Moïse »[23]. Dans le récit de vocation de Jérémie, l'annonce d'un prophète à venir de Dt 18,18 lui est appliquée :

(Dt 18,18) נָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל־אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ׃
(Jr 1,7.9) נָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיךְ וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר אֲצַוְּךְ תְּדַבֵּר׃

Jérémie est en effet un prophète dans l'esprit du Deutéronome puisqu'il appelle (comme annoncé en Dt 18,19) à l'écoute ; sans pourtant trouver un accueil favorable auprès de son auditoire. Le fait que la destruction de Jérusalem et l'exil babylonien se produisent du vivant de Jérémie montre qu'il est pour les éditeurs deutéronomistes de son livre le dernier des prophètes, puisque le jugement annoncé s'est maintenant produit.

Néanmoins, ce même livre de Jérémie contient un épisode qui complique les choses en rappelant la difficulté de distinguer entre le vrai et le faux prophète. Il s'agit de la rencontre entre Jérémie et Hananyah (Jr 28), deux prophètes de Yhwh[24]. Dans le texte hébreu, ils sont tous deux appelés

---

[22] W. DIETRICH, *Prophetie und Geschichte* (FRLANT 108), Göttingen 1972.

[23] Pour plus de détails *cf.* T. RÖMER, « The Formation of the Book of Jeremiah as a Supplement to the So-Called Deuteronomistic History», *in* D. V. EDELMAN et E. BEN ZVI (eds.), *The Production of Prophecy. Constructing Prophecy and Prophets in Yehud* (BibleWorld), London-Oakville (CT) 2009, p. 168-183 et *idem*, « Du livre au prophète. Stratégies rédactionnelles dans le rouleau prémassorétique de Jérémie», *in* J.-D. MACCHI, *et al.* (eds.), *Les recueils prophétiques de la Bible*, p. 255-282.

[24] Pour ce texte cf. C. COMBET-GALLAND, « Jérémie 28 ou le risque de la vérité», *Foi et vie* 83 (CB 23), 1984, p. 70-77 ; T. RÖMER, *Jérémie. Du prophète au livre*, Poliez-le-Grand

נָבִיא, contrairement à la LXX qui, dès le verset 1, désigne Hananyah comme ψευδοπροφήτης (JrLXX 35,1), annihilant du coup l'intention de la narration. Hananyah est en effet benjaminite comme Jérémie et il ne semble pas être lié aux prophètes employés et payés par la Cour de Jérusalem. La façon dont Hananyah parle ne se distingue en rien de celle de Jérémie. Comme ce dernier, il utilise la formule du messager (« ainsi parle Yhwh ») et il parle avec la même autorité que Jérémie. Face à Jérémie qui avait reçu l'ordre de se promener avec un joug pour signifier à Juda et à ses voisins leur soumission au roi de Babylone (Jr 27,1-11), Hananyah annonce :

> « Ainsi parle Yhwh Tsebaot, le dieu d'Israël : Je brise le joug du roi de Babylone ! 3 Encore deux années, et je rapporte en ce lieu tous les objets de la maison de Yhwh, que Nabuchodonosor, roi de Babylone, a pris de ce lieu et qu'il a emportés à Babylone. 4 Et je ramène en ce lieu — oracle de Yhwh — Yekonya, fils de Yoyaqim, roi de Juda, et tous les exilés de Juda qui sont allés à Babylone, car je briserai le joug du roi de Babylone. » (Jr 27, 2-4)

Il semble d'abord que Jérémie accepte cette parole comme venant de la part de Yhwh, en répondant : « Amen ; que Yhwh agisse ainsi ! ». En même temps, Jérémie avance des considérations sur la vraie prophétie, tout en considérant Hananyah comme un collègue, puisqu'il emploie le « nous » :

> « 8 Les prophètes qui ont paru avant moi et avant toi, depuis toujours, ont annoncé contre de nombreux pays et de grands royaumes la guerre, le malheur et la peste ; 9 mais si un prophète prophétise la paix c'est quand viendra ce qu'il a annoncé qu'il sera reconnu comme un prophète vraiment envoyé par Yhwh.» (Jr 27,8-9)

Jérémie modifie en quelque sorte le critère du Deutéronome. Les prophètes de malheur sont apparemment toujours de vrais prophètes ; ce sont seulement les prophètes de salut qui sont soumis à l'accomplissement de leurs oracles.

Hananyah répond à cette proposition de critère par un acte symbolique, agissant de la même manière que le prophète Jérémie :

> « 10 Alors le prophète Hananyah enleva le joug du cou du prophète Jérémie et le brisa ; 11 et le prophète Hananyah dit en présence de tout le peuple : « Ainsi parle Yhwh: C'est ainsi que dans deux années je briserai le joug de Nabuchodonosor, roi de Babylone, je l'enlèverai du cou de toutes les nations. » (Jer 27.10-11)

La réaction de Jérémie est étonnante : il s'en va (v.11). Il semble que cet acte symbolique qui préfigure l'événement annoncé l'a convaincu. Est-ce donc Hananyah le vrai prophète ? Mais Jérémie reçoit un nouvel oracle de la part de Yhwh réaffirmant la soumission de tous les peuples du Levant

2003, p. 70-73; A. OSUJI, « Jer. 28 (MT) and the Question of Prophetic Authenticity. (From the Ideological to the Narratological)», *Estudios Bíblicos* 63, 2005, p. 175-193.

au roi de Babylone. Et, à Hananyah, Jérémie annonce la mort avec un jeu de mots ironique : Hananyah n'est pas envoyé comme prophète par Yhwh mais Yhwh va l'envoyer de la terre des vivants vers la Mort (v. 15-16). Et le récit se termine par le constat suivant :

> « Le prophète Hananyah mourut cette année-là au septième mois. »
> (Jr 27.17)

Cette mort semble être en accord avec Dt 18,20 qui annonce également la mort du faux prophète mais, selon le critère du Deutéronome, il aurait fallu attendre deux ans pour voir si la libération annoncée par Hananyah se réaliserait ou pas. Le fait que celui-ci meure avant ce délai peut se comprendre comme une critique du texte de Dt 18[25]. C'est Yhwh même qui intervient directement pour faire disparaître Hananyah, mettant ainsi en question le critère de l'accomplissement des oracles prophétiques. Cette mise en question de Dt 18 est sans douté liée à une redéfinition de la fonction des oracles des prophètes, redéfinition qui apparaît d'une manière exemplaire dans le livre de Jonas.

6. Le vrai prophète ne dit pas forcément un oracle qui s'accomplit : le cas du livre de Jonas

Le livre de Jonas a sans doute vu le jour au quatrième, voire troisième siècle, avant notre ère. Il a été écrit, entre autres, pour corriger la vision traditionnelle de la prophétie. Le narrateur choisit, pour son héros, le nom d'un prophète nationaliste du huitième siècle avant notre ère, mentionné en 2 Rois 14,25. Yhwh oblige Jonas, récalcitrant, à proférer un oracle de jugement contre Ninive :

> « 3 Jonas se leva et alla à Ninive, selon la parole de Yhwh. Or Ninive était une grande ville devant Dieu ; il fallait trois jours de marche pour en faire le tour. 4 Jonas commença par faire dans la ville une journée de marche. Il proclamait : Encore quarante jours, et Ninive sera renversée ! » (Jon 3,3-4)

Jonas s'installe à l'est de la ville pour attendre le jugement divin mais Yhwh décide de ne pas détruire la ville à cause de la « conversion » du roi et de ses habitants. Jonas se fâche alors et demande à Yhwh de le faire mourir :

> « Maintenant Yhwh prends donc ma vie car mieux vaut pour moi mourir que vivre. » (Jon 4,3)

---

[25] L'idée que Jr 28 modifie Dt 18 est aussi défendue par J. T. Hibbard, « True and False Prophecy: Jeremiah's Revision of Deuteronomy», *JSOT* 35/3 (2011), p. 339-358. Pour cet auteur cependant, la critique porterait sur la liberté de Dieu de changer d'avis. Hibbard considère en outre Jr 28 comme un récit historique et biographique, ce qui me semble très invraisemblable.

Pourquoi Jonas se fâche-t-il et demande-t-il de mourir ? C'est que, selon les critères de Dt 18, il est un faux prophète puisque son oracle ne s'est pas réalisé et qu'il mérite par conséquent la mort. Yhwh va donc faire son éducation pour lui montrer qu'un dieu peut changer d'avis et se repentir de ses projets qu'il a préalablement fait annoncer par les prophètes[26]. Ce récit reflète aussi une redéfinition de la prophétie de jugement, telle qu'on peut la trouver également dans d'autres textes des époques perse et hellénistique. Selon cette conception, les oracles de malheur ne sont pas destinés à s'accomplir mais à provoquer auprès des destinataires un changement, de sorte que le jugement annoncé puisse être suspendu. Cette redéfinition fait sens au moment où, après la destruction de Jérusalem en 587 avant notre ère, on met par écrit un certain nombre d'oracles prophétiques qui sont alors compris comme un moyen pédagogique destiné à éviter d'autres manifestations de la colère divine.

7. En guise de conclusion : le vrai prophète un prophète mort ?

Face à la prolifération de prophètes et de textes eschatologiques et apocalyptiques, le judaïsme rabbinique a effectué la clôture de la collection des livres avec l'idée que l'époque perse signifie la fin de la prophétie. Ce *topos*[27] qui se trouve à plusieurs reprises dans le Talmud[28] signifie que le vrai prophète est un prophète du passé, celui dont on a le livre. Mais, en même temps, la fin de la collection des *Nebiim* contient l'annonce du retour d'Elie (Ml 3,23-24), ouvrant ainsi à nouveau un espace où la discussion sur le vrai prophète peut continuer, comme le montre p. ex. certains passages du Nouveau Testament, où l'on se demande si Jésus de Nazareth est bien le nouvel Elie ou pas.

---

[26] Il existe cependant une certaine ambiguïté quant à la finale du livre que l'on traduit généralement par une question rhétorique : « et moi je n'aurais pas pitié de Ninive ? (4,11). Le texte hébreu traduit littéralement dit : « Je n'aurai pas pitié de Ninive ». Cette ambiguïté est peut-être voulue car le lecteur sait que Ninive a été effectivement détruite. Dans LXX, le livre de Jonas précède directement le livre de Nahoum qui célèbre la défaite de la capitale assyrienne. Pour cette question voir E. Ben Zvi, « Jonah 4:11 and the Metaprophetic Character of the Book of Jonah», *JHS* 9/5, 2009, et la réponse de P. Guillaume, « Rhetorical Reading Redundant: A Response to Ehud Ben Zvi », *JHS* 9/6, 2009.

[27] Voir par exemple 1 M 9,27.

[28] « Depuis le jour où le Temple a été détruit, l'inspiration divine a été reprise aux prophètes et donnée aux sages » (Baba bathra 12b)

DE LA PROPHÉTIE ORALE À LA PROPHÉTIE ÉCRITE
LES ORIGINES LITTÉRAIRES DU LIVRE D'ÉSAÏE

Konrad Schmid, Universität Zürich

Le livre d'Ésaïe ouvre la partie du canon biblique intitulée « Prophètes postérieurs » et constitue le « chef » des livres prophétiques qui suivent. Il s'agit d'un des livres prophétiques les plus étendus; il est attribué à l'un des prophètes jérusalémites d'origine noble ayant exercé son activité très tôt (durant le VIII[e] siècle). Ses prophéties, également dues à de larges réécritures postérieures, couvrent dans la logique du livre l'époque de l'Ésaïe historique de l'époque néo-assyrienne, ainsi que les ères babylonienne et perse jusqu'à la nouvelle création du ciel et de la terre.

Cette contribution veut répondre à la question suivante : pour quelle raison des paroles prophétiques ont-elles été mises par écrit et comment ont-elles été transmises du point de vue littéraire[1] ? Le livre d'Ésaïe se prête particulièrement bien à cette enquête : premièrement parce qu'il donne de lui-même des indications assez claires sur la *raison* pour laquelle ses prophéties ont été écrites, et d'autre part, parce que la première mise par écrit de ces paroles prophétiques a été suivie d'une histoire littéraire particulièrement longue et riche, laquelle est significative pour notre thème.

1. POURQUOI LES PAROLES D'ÉSAÏE ONT-ELLES ÉTÉ MISES PAR ÉCRIT ?

Ce titre implique deux suppositions : la première c'est qu'Ésaïe a, à l'origine, communiqué ses paroles oralement et la seconde que ses paroles ont été mises par écrit. Le second point apparaît de façon évidente et indiscutable vu que le livre d'Ésaïe nous est parvenu sous forme écrite. Le premier point est aussi largement admis, mais n'est pas si facile à justifier.

---

[1] On trouve une bonne vue d'ensemble de cette question dans R. G. KRATZ, « Die Redaktion der Prophetenbücher », *in idem*, T. KRÜGER (eds.), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck* (OBO 153), Fribourg, Göttingen 1997, p. 9-27 = *idem*, *Prophetenstudien. Kleine Schriften II* (FAT 74), Tübingen 2011, 32-48. Voir aussi K. SCHMID, « La formation des Prophètes postérieures (histoire de la rédaction) », *in* T. RÖMER *et al.* (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament* (MoBi 49), Genève 2009, p. 400-409; F. HARTENSTEIN, *Das Archiv des verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit* (BThSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011.

Le fait qu'Ésaïe ait été une figure historique ne se laisse pas prouver, mais est bien plus vraisemblable que l'hypothèse inverse[2]. Une grande quantité de traditions se rattachent à son nom ; leur enracinement littéraire probable remplit le critère de l'« authenticité du milieu »[3] correspondant au VIII[e] siècle avant J.-C. dans lequel le livre situe son protagoniste. En outre, dans son propre livre, Ésaïe est mentionné nommément seize fois (1,1 ; 2,1 ; 7,3 ; 13,1 ; 20,2s ainsi que plusieurs fois en 2 Rois 18-20 // Es 36-39; *cf.* aussi 2 Chroniques 26,22 ; 32,20 ; 32,32), et ces attestations sont au moins partiellement indépendantes les unes des autres.

Si Ésaïe a donc existé, a-t-il aussi proclamé des paroles prophétiques ? La question est plus justifiée qu'il n'y paraît au premier abord. Par exemple, les deux premiers intitulés du livre, en 1,1 et 2,1, ne disent étonnamment *pas* que ce qui suit est la mise par écrit d'une *proclamation* prophétique orale:

> Es 1,1 : La vision d'Ésaïe, fils d'Amoç, qu'il vit au sujet de Juda et Jérusalem dans les jours d'Ozias, de Yotam, d'Akhaz et d'Ezékias, rois de Juda.
>
> Es 2,1 : La parole/chose qu'Ésaïe, fils d'Amoç, vit au sujet de Juda et de Jérusalem.

Il n'est question ici que d'une *réception* de vision par Ésaïe, et non d'une proclamation orale d'un message divin qu'il aurait reçu. Les visions d'Amos en Am 7-9 montrent par exemple très clairement que la prophétie dans l'Ancien Testament peut dans certains cas ne se jouer qu'entre Dieu et le prophète et ne doit pas nécessairement aboutir à une proclamation orale[4].

Dans le livre d'Ésaïe, il y a également des indications que quelques éléments de sa prophétie sont présentés comme n'étant adressés qu'au prophète lui-même et non à des destinataires ultérieurs, comme le peuple, le roi ou des fonctionnaires. C'est le cas de la parole divine en Es 8,1-4, vraisemblablement conçue uniquement pour Ésaïe, puisqu'il ne doit pas la proclamer, mais seulement indiquer son contenu par le biais d'une action symbolique qui consiste à nommer son fils « Prompt-Butin-Proche-Pillage ».

---

[2] *Cf.* surtout M. KÖCKERT, U. BECKER, J. BARTHEL, « Das Problem des historischen Jesaja», *in* I. FISCHER *et al.* (eds.), *Prophetie in Israel, Beiträge des Symposiums "Das Alte Testament und die Kultur der Moderne" anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971)* (Altes Testament und Moderne 11), Münster 2003, p. 105-135 ; voir aussi K. SCHMID, « Jesaja/Jesajabuch », RGG[4] IV, Tübingen 2001, p. 451-456 ; *idem*, *Jesaja 1-23* (ZBK 19/1), Zürich 2011; U. BERGES, *Jesaja. Der Prophet und das Buch* (Biblische Gestalten 22), Leipzig 2010, p. 11-36.

[3] *Cf.* à ce sujet O. KEEL, *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus. 2 Teilbände* (OLB VI, 1), Göttingen 2007, p. 159.

[4] Amos seul est présenté comme le récepteur de visions, au sujet desquelles il n'est pourtant pas dit qu'il doit aussi les proclamer. La fonction de la description de ces visions consiste à démontrer aux lecteurs du livre d'Amos que ce n'est pas le prophète Amos, mais Dieu qui est le promoteur du jugement, cf. J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos* (ATD 24/2), Göttingen 1995, p. 94-137.

> Es 8,1-4: Et Yhwh me dit : Prends un grand panneau et écris dessus avec un burin humain : Appartient à Prompt-Butin-Proche-Pillage. [...] Et je m'approchai de la prophétesse, et elle tomba enceinte et mit au monde un fils. Alors Yhwh me dit : Donne lui le nom de Prompt-Butin-Proche-Pillage. Car avant que l'enfant ne sache appeler : Mon père!, et : Ma mère!, on apportera la richesse de Damas et le butin de Samarie devant le roi d'Assyrie.

L'absence d'une transmission compréhensible de la parole prophétique se laisse reconnaître le plus clairement dans « l'ordre d'endurcissement » donné dans le cadre de la scène de vocation d'Es 6[5].

> Es 6,9-11 : Et il [Yhwh] dit : Va et dis à ce peuple : Écoutez bien, mais ne comprenez pas, et regardez bien, mais ne reconnaissez pas ! Endurcis le cœur de ce peuple, rends sourdes ses oreilles et aveugles ses yeux, afin qu'il ne voie pas de ses yeux et n'entende pas de ses oreilles ; afin que son coeur ne comprenne pas et qu'on le guérisse à nouveau. Je dis alors : Jusqu'à quand, Seigneur ? Et il répondit : Jusqu'à ce que les villes soient dévastées, sans habitants, les maisons sans personne et que la terre ne soit plus qu'un désert.

Dans cette scène, Ésaïe est plutôt appelé à être un anti-prophète qu'un prophète : il doit proclamer, mais personne ne doit entendre ou comprendre. Cette déclaration parut si incompréhensible à certains copistes que, dans le grand rouleau d'Ésaïe de Qumran, le « ne pas » (*w'l*) a été changé en « afin que » (*wʿl*), ce qui ne nécessite en hébreu que le remplacement d'un *aleph* par un *ʿayin*.

Ésaïe a-t-il donc seulement reçu la parole divine et ne l'a-t-il pas transmise ? Je pense que l'on peut écarter cette hypothèse définitivement. Ledit « ordre d'endurcissement » en 6,9-11 présuppose en fait qu'il y a eu proclamation, mais qu'elle a été sans succès. Avec beaucoup d'exégètes, je suis d'avis que l'ordre d'endurcissement doit être expliqué comme une interprétation *post eventum*, qui corrèle la proclamation d'Ésaïe avec son effet infructueux. Cela inclut donc une activité publique du prophète. L'origine préexilique[6] d'Es 6 est confirmée par une observation de l'histoire des religions : Le dieu Yhwh lui-même est représenté comme présent dans son temple, et non pas seulement son « nom » ou sa « gloire », comme ce sera le cas dans les périodes exilique et post-exilique[7]. Ainsi, il est assez

---

[5] Pour ce texte cf. F. HARTENSTEIN, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition* (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.

[6] Contre les contestations de O. KAISER qui, dans son commentaire (*Das Buch des Propheten Jesaja: Kapitel 1-12* (ATD 17), Göttingen 1981[5], p. 120-134), considère ce chapitre comme exilique (voir aussi idem, « Jesaja/Jesajabuch », TRE 16, Berlin, New York 1987, p. 636-658, 642s, 646s).

[7] *Cf.* T. N. D. METTINGER, *The Dethronement of Sabaoth. Studies in the Shem and Kabod Theologies* (CB.OTS 18), Lund 1982 ; K. SCHMID, « Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer. "Gott" und der "Himmel" in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels », *in*

probable qu'Es 6 préserve des souvenirs de l'époque du prophète lui-même et de son activité orale.

L'impression d'une proclamation non existante ou au moins ineffective que les passages cités jusque ici peuvent suggérer dépend du simple fait que la tradition d'Ésaïe a été réinterprétée à partir de certains présupposés théologiques, qui, pour le dire rapidement, consistent en ceci : le livre d'Ésaïe veut surtout présenter son contenu comme ayant été rejeté par les *auditeurs* contemporains, pour qu'il soit reçu d'autant mieux par ses *lecteurs* des époques ultérieures.

Ce renversement de messages lié au changement de leurs destinataires apparaît de façon particulièrement évidente dans la comparaison d'Es 1,10 et d'Es 1,2. Es 1,10 est une interpellation des dirigeants et du peuple de Jérusalem, qui sont comparés à Sodome et Gomorrhe :

> Es 1,10 : Écoutez la parole de Yhwh, vous les grands de Sodome ! Prêtez l'oreille à l'instruction de notre Dieu, peuple de Gomorrhe !

Huit versets auparavant se trouve un appel à écouter construit de façon très similaire, mais adressé aux cieux et à la terre.

> Es 1,2 : Cieux, écoutez ! Terre, prête l'oreille ! Car Yhwh a parlé : j'ai fait grandir des fils et je les ai élevés, mais ils se sont révoltés contre moi.

Il est assez problable que Es 1,2 soit une réinterprétation tardive d'Es 1,10 qui utilise les mêmes mots mais en change le profil de manière significative : Es 1,2 ne s'adresse plus à des auditeurs, mais à des lecteurs : ce n'est pas le peuple qui est interpelé, mais les cieux et la terre qui naturellement ne peuvent pas entendre ; cependant, dans l'optique du livre, il est encore mieux de s'adresser à eux qu'au peuple. Il est donc clair que cette prophétie écrite est adressée à des destinataires appartenant à des générations déjà au courant de la catastrophe et faisant une lecture *a posteriori* de la prophétie d'Ésaïe conservée par écrit.

Mais pourquoi donc les paroles d'Ésaïe ont-elles été mises par écrit ? Dans une perspective historique, on peut imaginer que cela a d'une part à voir avec leur échec en tant que proclamation orale – ces paroles n'ont pas été entendues –, et que d'autre part cela est dû au fait que les éditeurs du livre étaient persuadés que les paroles d'Ésaïe étaient pourtant correctes – c'est-à-dire que leur échec n'était que provisoire.

Un indice de cette conviction des éditeurs du livre d'Ésaïe se trouve peut-être en Es 8,16 :

> Es 8,16 : Enferme l'attestation/le témoignage, scelle l'instruction parmi mes disciples.

Il faut enfermer les paroles d'Ésaïe, car ce n'est pas encore le temps opportun pour qu'elles puissent être entendues. La chute de Damas en 733

D. SATTLER, S. VOLLENWEIDER (eds.), *Der Himmel* (JBTh 20 (2005)), Neukirchen-Vluyn 2006, p. 111-148.

av. J.-C. et celle de Samarie en 720 av. J.-C. ont probablement joué un rôle important dans la constitution de cette conviction que la prophétie ésaïenne allait se réaliser ultérieurement : la tradition ésaïenne ancienne en Es 8,1-4 (cf. Es 7,1-9) montre qu'Ésaïe attendait cette chute à l'époque de la menace assyrienne sur le Levant en y voyant en même temps, de manière indirecte, le salut pour Juda et Jérusalem[8].

Ainsi, les premières étapes littéraires du livre d'Ésaie ne semblent pas encore inclure le jugement contre Juda et Jérusalem car il n'apparaît pas dans l'oracle d'Es 8,1-4. L'oracle de jugement contre Juda n'apparaît qu'en Es 8,5-8, et se déroule comme un deuxième acte à la suite des versets 1-4. Il est introduit par « encore une fois » et se trahit ainsi comme un ajout secondaire.

> Yhwh me parla encore une fois en ces termes :
> Parce que ce peuple refuse les eaux de Siloé qui coulent doucement et se réjouit[9] au sujet de Recîn et du fils de Remalyahou,
> à cause de cela, le Seigneur fera monter contre eux les eaux puissantes et abondantes du fleuve - le roi d'Assyrie et toute sa gloire. Il s'élèvera partout au-dessus de son lit, il franchira toutes ses berges.
> Il envahira Juda, il débordera, inondera, arrivera jusqu'au cou, et l'extension de ses ailes remplira la largeur de ton pays, ô Emmanuel!
> (Es 8,5-8)

Il est probable que l'on ait mis par écrit les paroles les plus anciennes d'Ésaïe après 720 av. J.-C. et que, dans ce cadre, des oracles qui s'étaient avérés exacts, comme 8,1-4, aient pu servir de légitimation pour le reste des prophéties qui étaient encore ouvertes quant à leur vérification historique, comme le jugement contre Juda en Es 8,5-8 qui pourrait bien avoir été rédigé entre 720 et 701 av. J.-C, mais qui dans tous les cas est encore pré-exilique, comme Es 6[10] et Es 1,21-26[11] le montrent[12].

---

8 *Cf.* U. BECKER, *Jesaja — von der Botschaft zum Buch* (FRLANT 178), Göttingen 1997; R.G. KRATZ, *Die Propheten Israels* (Beck`sche Reihe 2326), München 2003, p. 57-63.

9 Le texte d'Es 8,6 est souvent corrigé de *m^{e}sos* (« se rejouit ») en *māśoś* (« fond », *cf.* aussi LXX) car la joie du peuple concernant Aram et Israël ne semble pas aller bien avec la situation de Es 8, la guerre de Juda avec ces nations. Mais il est possible qu'il y eût en Juda aussi des partis pro-Aram et pro-Israël. Ainsi, on ne doit pas corriger le texte d'Es 8,6 qui de plus apparaît être supposé par Es 60,10-14. *Cf.* W. A. M. BEUKEN, *Jesaja 1-12* (HThK.AT), Freiburg i. Br. 2003, p. 213.

10 *Cf.* F. HARTENSTEIN, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum. Jesaja 6 und der Wohnort JHWHs in der Jerusalemer Kulttradition* (WMANT 75), Neukirchen-Vluyn 1997.

11 *Cf.* O.H. STECK, « Zur konzentrischen Anlage von Jes 1,21-26 », *in* I. FISCHER, U. RAPP, J. SCHILLER (eds), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung* (BZAW 331), Berlin, New York 2003, p. 97-103.

12 Cette datation est également renforcée par l'arrière plan néo-assyrien de Es 8,6-8, cf. F. HARTENSTEIN « JHWH und der Schreckensglanz › Assurs (Jes 8,6-8). Traditions und religionsgeschichtliche Beobachtungen zur "Denkschrift" Jes 6-8*» *in* F. HARTENSTEIN, J. KRISPENZ, A. SCHART (eds.), *Schriftprophetie, Festschrift für Jörg Jeremias zum 65. Geburtstag*, Neukirchen-Vluyn 2004, p. 83-102 = *idem*, *Das Archiv des*

Cette fonction de légitimation était *nécessaire*, car les annonces de jugement du livre d'Ésaïe contre Juda et Jérusalem, qui ne se sont réalisées qu'avec la catastrophe de 587 av. J.-C., ont dû passer pour de la fausse prophétie suite à la sauvegarde de Jérusalem en 701 av. J.-C. lors du siège par Sennachérib : Jérusalem n'est pas tombée sous le jugement, mais reste indemne[13]!

Dans le « chant de la vigne » en Es 5,1-7, qui s'adresse aux habitants de Jérusalem et de Juda, on trouve une bonne illustration du fait que la fixation par écrit des paroles de jugement contre Juda et Jérusalem n'est à situer qu'*après* la chute du royaume du Nord d'Israël et que cette chute a également été utilisée comme argument théologique[14]:

1 Je veux chanter au sujet de mon ami,
le chant de mon bien-aimé et de sa vigne.
Mon bien-aimé avait une vigne,
sur une hauteur escarpée
et très fertile.
2 Et il retourna sa terre et la libéra des pierres, et il y mit des plants nobles, et au milieu il construisit une tour, et il y creusa aussi un pressoir. Et ainsi il espéra qu'elle porterait des raisins, mais elle ne produisit que de la pourriture puante.
3 Et maintenant, habitants de Jérusalem et gens de Juda, soyez donc juges entre moi et ma vigne.
4 Que reste-t-il encore à faire pour ma vigne que je n'aurais pas fait ? Comment pouvais-je espérer qu'elle porterait des raisins – elle n'a produit que de la pourriture puante !
5 Eh bien, je vais vous faire savoir ce que je vais faire de ma vigne :
Arracher sa haie pour qu'elle soit dévorée ;
Faire une brèche dans le mur pour qu'elle soit piétinée.
6 Et j'en ferai une pente à pic[15],

---

verborgenen Gottes. Studien zur Unheilsprophetie Jesajas und zur Zionstheologie der Psalmen in assyrischer Zeit (BTSt 74), Neukirchen-Vluyn 2011, p. 1-30.

[13] *Cf.* surtout les contributions dans L.L. GRABBE (ed.), *"Like a Bird in a Cage" The Invasion of Sennacherib in 701 BCE* (JSOT.SESHM 3634), London, New York 2003; voir aussi P.S. EVANS, *The Invasion of Sennacherib in the Book of Kings. A Source-Critical and Rhetorical Study of 2 Kings 18-19* (VT.S 125), Leiden, Boston 2009; A. FAUST, Settlement and Demography in Seventh-Century Judah and the Extent and Intensity of Sennacherib's Campaign », PEQ 140, 2008, p. 168-194.

[14] *Cf.* R.G. KRATZ, « Israel im Jesajabuch », *in* R. LUX, *et al.* (eds.), *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie. Festschrift für A. Meinhold* (ABG 23), Leipzig 2006, p. 85-103, *spéc.* p. 99-101 = *idem*, *Prophetenstudien. Kleine Schriften II* (FAT 74), Tübingen 2011, p. 160-176, *cf.* également *idem*, « Rewriting Isaiah: The Case of Isaiah 28-31 » *in* J. DAY (ed.), *Prophecy and the Prophets in Ancient Israel, Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (LHBOTS 531), New York 2010, p. 245-266, traduction allemande : *idem*, *Prophetenstudien. Kleine Schriften II* (FAT 74), Tübingen 2011, p. 177-197.

[15] Le mot hébreu correspondant *bātā*, qui n'apparaît qu'une fois dans l'Ancien Testament, n'a pas un sens pouvant être déterminé avec assurance. Habituellement il est traduit par « dévastation ». En Es 7,19 se trouve pourtant un mot semblable mais au

elle ne sera ni taillée ni sarclée
et les épines et les ronces y pousseront.
Et en ce qui concerne les nuages, je leur donnerai l'ordre
de ne plus faire tomber de pluie sur elle.
7 La vigne de Yhwh Sebaot est la maison d'Israël,
et les gens de Juda sont ses plants préférés.
Et il espérait le droit, mais voyez : c'est l'injustice !
Et il attendait la justice, mais voyez : c'est la méchanceté !

Dans ce texte, la déclaration finale au v. 7 est particulièrement frappante ; elle met clairement Israël et Juda en rapport l'un avec l'autre en tant que totalité et en tant que sous-ensemble : la « vigne » désignée comme la maison « Israël » sous-entend les royaumes du Nord et du Sud *ensemble*, et « le plant préféré » à l'intérieur est le royaume du Sud, Juda. Cet usage est d'autant plus frappant qu'« Israël » désigne à d'autres endroits le royaume du Nord seul, comme c'est le cas en Es 7,1 :

Es 7,1 : Et dans les jours d'Akhaz, fils de Yotam, fils d'Ozias, roi de Juda, Recîn, roi d'Aram, et Péqah, fils de Remalyahou, roi d'Israël, montèrent contre Jérusalem pour lui faire la guerre.

Visiblement, Es 5,7 peut désormais appliquer le terme d'Israël, comme nous le connaissons à partir de bien des traditions de l'Ancien Testament, aux deux sous-royaumes. Cela présuppose une situation historique clairement postérieure à la chute du royaume du Nord. Avec la chute de ce royaume, le prestigieux nom d'Israël est devenu « disponible » – le royaume du Nord était du Xe au VIIIe siècle le plus important des deux royaumes – et pouvait être aussi appliqué à Juda.[16] Cependant la reprise du nom d'Israël ne constitue pas simplement un projet de prestige. C'est bien plutôt un argument implicite qui est développé ainsi : en tant que faisant partie de l'« Israël » (au sens théologique) Juda est aussi touché par le destin du royaume du Nord ; la chute du royaume du Nord justifie donc l'annonce de jugement contre le royaume du Sud.

2. COMMENT LES PAROLES D'ÉSAÏE ONT-ELLE ÉTÉ MISES PAR ÉCRIT ?

La recherche récente sur les prophètes a montré que les livres prophétiques sont en règle générale plus que des mosaïques littéraires ou de simples florilèges. Il y a quatre-vingts ans, on était encore persuadé du contraire, comme le montre cette citation de Sigmund Mowinckel :

---

pluriel : « des vallées à pic ». Si l'on adopte donc pour *bātā* la signification « pente à pic », cela donne une correspondance, plus exactement un contraste, avec le verset 1 « hauteur escarpée ». *Cf.* BEUKEN, *Jesaja 1-12*, p. 133.

[16] *Cf.* surtout R.G. KRATZ, « Israel als Staat und als Volk », ZThK 97, 2000, p. 1-17 ; N. NA'AMAN, « The Israelite-Judahite Struggle for the Patrimony of Ancient Israel », Bib. 91, 2010, p. 1-23.

> « Pour l'exégèse, l'emplacement dans le livre de tel ou tel passage est en principe complètement sans importance ; chaque oracle doit être expliqué pour lui même, sans prendre les autres en considération autrement que par le fait, qui en découle, qu'ils sont les produits du même homme à peu près à la même époque[17].»

Concernant le livre d'Ésaïe, on peut montrer dans de nombreux passages que l'agencement des textes est en fait porteur de sens. Ainsi il a déjà souvent été démontré que l'ensemble Es 1-11 qui, vraisembablement, à l'exception des quelques ajouts plus récents, contient la plus ancienne prophétie ésaïenne, a été construit sous la forme d'une composition concentrique[18]:

1,21-26	Vision de la justice
5,8-24	Lamentation contre Juda
5,25-30	Poème à refrain
6-8	Mémorandum
9,7-20 (10,4)	Poème à refrain
10,1-4	Lamentation contre Juda
11,1-5	Vision de la justice

En règle générale, de telles compositions ne résultent pas d'un goût pour la géométrie textuelle, mais bien plutôt de réflexions théologiques. D'une part, les compositions concentriques font ressortir l'élément placé au milieu, en l'occurence ce que l'on appelle le mémorandum avec son ordre d'endurcissement. Mais d'autre part, ces structures accentuent aussi les éléments du cadre qui entoure la composition concentrique.

Cela signifie que d'un côté l'ordre d'endurcissement, avec sa pointe qui communique la tradition ésaïenne aux lecteurs et non plus aux auditeurs, est mis en évidence, mais que d'un autre côté la perspective d'avenir d'une Jérusalem juste avec un nouveau David est soulignée (Es 1,21-26; 11,1-5). Dans la recherche, il est débattu de savoir si Es 11,1-5 est réellement un texte ancien, c'est-à-dire du VIIIe ou du VIIe siècle av. J.-C., car il parle d'une nouvelle dynastie davidique (« un bourgeon sortira de la souche d'Ésaïe »). Mais si l'on compare 11,1-5 avec les promesses messianiques de l'époque babylonienne, on remarque rapidement que ce texte a un tout autre accent : il met l'accent sur la dimension de politique intérieure de l'action du roi sauveur ; la dimension universelle, rassemblement du

---

[17] « Für die Exegese ist es prinzipiell völlig belanglos, wo im Buche dieses oder jenes Stück steht; jeder Einzelspruch muss für sich erklärt werden, ohne andere Rücksicht auf die anderen zu nehmen als die, welche sich daraus ergibt, dass sie ungefähr gleich-zeitige Erzeugnisse desselben Mannes sind. » S. MOWINCKEL, « Die Komposition des deuterojesajanischen Buches », ZAW 49, 1931, p. 87-112, 87.

[18] *Cf.* par exemple E. BLUM, « Jesajas prophetisches Testament. Beobachtungen zu Jes 1-11 (Teil I) », ZAW 108, 1996, p. 547-568; (Teil II), ZAW 109, 1997, p. 12-29.

troupeau dispersé, etc, manque[19]. D'autre part, il faut ajouter que Es 11,1-5 est étroitement lié à Es 10 par son sujet et par son langage et qu'il en complète l'énoncé. De même, Es 1,21-26 laisse supposer, en particulier par sa réécriture exilique en Es 1,27-28 qui parle de ceux qui rentrent chez eux, que le texte de base ainsi retouché est lui-même encore de l'époque de la royauté[20].

L'élément appelé « discours à refrain » à cause du refrain « Mais avec tout cela, sa colère ne s'est pas détournée et sa main est encore étendue » que l'on retrouve en Es 5,25; 9,11.16.20; 10,4, est particulièrement intéressant pour notre propos. Ce refrain trahit le contexte socio-historique dans lequel ce discours a été formulé : il fait référence au fait qu'après la chute du royaume du Nord, en 722 av. J.-C., Juda n'est nullement tiré d'affaire ; au contraire, Juda doit également s'attendre à un jugement. La seconde partie du discours à refrain commence en 9,7 avec un retour en arrière explicite sur une parole prophétique déjà adressée à Israël comme le montrent les formes verbales au passé (« a envoyé », « est tombée »).

Le Seigneur *a envoyé* une parole contre Jacob,
et elle *est tombée* sur Israël,
et le peuple entier doit en avoir connaissance :
Ephraïm et ceux qui habitent en Samarie. (Es 9,7-8)

Les nombreuses convergences au niveau du langage et du contenu entre Es 5,25 et versets suivants et le livre d'Amos montrent que la seule parole qui peut être sous-entendue ici est la prophétie d'Amos contre le royaume du Nord, Israël, prophétie antérieure à celle d'Ésaïe[21]. La première et importante convergence se trouve dans le motif du tremblement de terre. Es 5,25 décrit le jugement à travers l'image d'un tremblement, ce qui est également implicitement supposé en Es 9,9 (« les briques sont tombées ») :

C'est pourquoi la colère de Yhwh s'est enflammée contre son peuple,
et il a étendu sa main contre lui et l'a frappé,
et les montagnes tremblèrent,
et leurs cadavres étaient comme des ordures dans les rues.
Mais avec tout cela, sa colère ne s'est pas détournée,
et sa main est encore étendue. (Es 5,25)

Le motif du tremblement de terre traverse le livre d'Amos comme un fil rouge et se trouve déjà dans le titre, en Am 1,1. Ce tremblement de terre

---

[19] *Cf.* O. H. STECK, « "... ein kleiner Knabe kann sie leiten". Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11,6-8 und 65,25 », *in* J. HAUSMANN, H.-J. ZOBEL (eds.), *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie, Festschrift H.D. Preuß*, Stuttgart 1992, p. 104-113, 107; SCHMID, *Jesaja 1-23*, p. 120-125.

[20] *Cf.* SCHMID, *Jesaja 1-23*, p. 56-60.

[21] *Cf.* BLUM, « Jesajas prophetisches Testament » ; SCHMID, *Jesaja 1-23*, p. 109-113; voir aussi les observations de R. FEY, *Amos und Jesaja. Abhängigkeit und Eigenständigkeit des Jesaja* (WMANT 12), Neukirchen-Vluyn 1963, qui représentent, pourtant, une interprétation dans une perspective traditionnelle.

est historique[22] – en Za 14,5 on en trouve encore le souvenir (« Alors vous fuirez, comme vous avez fui devant le tremblement de terre dans les jours d'Ozias, roi de Juda ») – et a clairement été compris, comme le montre sa mention dans le titre en Am 1,1, comme la première vérification de la prophétie d'Amos[23] :

> Paroles d'Amos – il fut un des éleveurs de petits bétails de Teqoa –, qu'il a vues au sujet d'Israël, [...] , deux ans *avant le tremblement de terre.* (Am 1,1)

Dans la strophe des oracles contre les nations étrangères concernant Israël, en Am 2,13, il est également question d'un tremblement :

> Me voici donc pour vous faire *vaciller*, comme *vacille* un char qui est tout plein de paille.

Finalement, il faut aussi citer Am 9,1, même si l'ancienneté de ce texte est controversée[24] :

> Am 9,1 : Je vis le Seigneur debout sur l'autel, et il dit :
> Frappe le chapiteau,
> de sorte que les seuils *tremblent*,
> Coupe [] leur tout [fil de] vie, à la tête !
> Et ce qui restera d'eux, je l'achèverai à l'épée.
> Aucun d'eux n'en survivra,
> et aucun d'eux ne s'en sortira.

Une deuxième convergence importante se trouve en Am 4 dans la construction poétique à l'aide d'un *refrain* rappelant le contexte d'Es 9s :

> 6 Et ainsi je ne vous ai rien donné à vous mettre sous la dent
> dans toutes vos villes
> Et je vous ai fait manquer de pain
> en tout lieu.
> Et pourtant vous n'êtes pas revenus jusqu'à moi ! Parole de Yhwh.

---

[22] N. AMBRASEYS, « Historical Earthquakes in Jerusalem — A Methodological Discussion », Journal of Seismology 9, 2005, p. 329-340.

[23] Voir J. JEREMIAS, « Zwei Jahre vor dem Erdbeben », *in* P. MOMMER - W. THIEL (eds.), *Altes Testament - Forschung und Wirkung. Festschrift für Henning Graf Reventlow*, Frankfurt am Main 1994, p. 15-31; = [same title], *in* J. JEREMIAS, *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheton* (FAT 13), Tübingen 1996, p. 183-197.

[24] *Cf.* J. JEREMIAS, « Das unzugängliche Heiligtum. Zur letzten Vision des Amos (Am 9, 1-4) » *in* R. BARTELMUS, T. KRÜGER, H. UTZSCHNEIDER (eds.) *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag* (OBO 126), Fribourg, Göttingen 1993, p. 155-167; U. BECKER, «Der Prophet als Fürbitter: Zum literarhistorischen Ort der Amos-Visionen», VT 51, 2001, p. 141-165; J. C. GERTZ, « Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos » *in* F. SEDLMEIER (ed.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*, Würzburg 2003, p. 153-170 ; P. RIEDE, *Vom Erbarmen zum Gericht. Die Visionen des Amosbuches (Am 7-9*) und ihr literatur- und traditionsgeschichtlicher Zusammenhang* (WMANT 120), Neukirchen-Vluyn 2008, p. 169-282 (pour la traduction de Am 9,1 cf. p. 169-171); G. STEINS, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch* (SBS 221), Stuttgart 2010.

7 Et je vous ai refusé la pluie
alors qu'il y avait encore trois mois jusqu'à la moisson.
Et sur telle ville je faisais tomber la pluie,
mais sur telle autre jamais.
Tel champ recevait la pluie,
mais tel autre sur lequel il ne pleuvait jamais s'asséchait.
8 Deux, trois villes étaient allées en vacillant vers une autre ville,
pour boire de l'eau
mais elles ne furent pas rassasiées.
Et pourtant vous n'êtes pas revenus jusqu'à moi ! Parole de Yhwh.
9 Je vous ai frappés par la rouille et la nielle :
j'ai multiplié vos jardins et vos vignes,
mais la chenille a dévoré vos figues et vos olives.
Et pourtant vous n'êtes pas revenus jusqu'à moi ! Parole de Yhwh.
10 Je vous ai envoyé la peste,
comme je l'avais envoyée en Égypte.
J'ai tué par l'épée vos jeunes hommes,
ainsi que vos chevaux,
et j'ai fait monter à vos narines la puanteur de vos camps.
Et pourtant vous n'êtes pas revenus jusqu'à moi ! Parole de Yhwh.
11 J'ai dirigé contre vous une destruction
comme la destruction de Sodome et Gomorrhe par Dieu,
et vous étiez comme un tison
qui fut sauvé du feu.
Et pourtant vous n'êtes pas revenus jusqu'à moi ! Parole de Yhwh.
12 C'est pourquoi, c'est ainsi que je vais te traiter, Israël !
Et parce que c'est cela que je vais te faire,
prépare-toi à rencontrer ton Dieu, Israël ! (Am 4,6-12)

Troisièmement et finalement, il s'agit de prêter attention à Es 9,12 :

Et le peuple n'est pas revenu à celui qui l'a frappé
Et ils n'ont pas cherché Yhwh Sebaot.

Ce verset fait clairement allusion au livre d'Amos. Le fait que le peuple ne soit pas « revenu » à Dieu reprend le refrain d'Am 4,6-12 ; le fait que Dieu ait « frappé » Israël cite Am 4,9 ; et le reproche qu'Israël n'ait pas cherché Dieu répond à Am 5,4-6 :

Car ainsi parle Yhwh à la maison d'Israël :
Cherchez-moi et vous vivrez !
Et ne cherchez pas Bethel,
et n'allez pas à Gilgal,
et ne montez pas à Beer-Sheva !
Car Gilgal doit être déporté,
et Bethel sera réduite à néant !
Cherchez Yhwh et restez en vie,
afin qu'il ne s'enflamme pas comme le feu dans la maison de Joseph,
un feu qui dévore autour de lui et que personne de Bethel ne peut éteindre.

Le sens de cette référence à Amos est clair : Le jugement annoncé par Ésaïe n'est pas une nouveauté. Il est basé sur la colère de Dieu contre Israël, colère qui est encore dirigée contre son peuple. Le jugement de Juda est donc la prolongation et la continuation du jugement du royaume du nord, Israël.

L'arrière-fond du poème à refrain teinté de thèmes et d'expressions venant du livre d'Amos est certainement un élément lié à la fixation par écrit de ce cycle. On voit ainsi comment lors de la mise par écrit des liens intertextuels peuvent s'infiltrer dans le message prophétique et peuvent par là produire un sens sous-jacent qui est accessible par une étude professionelle du texte à la lumière des Ecritures.

Il n'est dit nulle part explicitement que la prophétie d'Ésaïe fasse référence à la prophétie d'Amos. Mais celui qui connaît le livre d'Amos et qui lit Ésaïe en fonction de lui va rapidement remarquer que le livre d'Ésaïe – dans la perspective de ses éditeurs – est construit comme une actualisation de la prophétie mise par écrit dans le livre d'Amos. La rédaction de la plus ancienne tradition ésaïenne n'a donc pas seulement fondé le livre d'Ésaïe, mais également l'idée de la continuité de la prophétie.

3. Comment la transmission des paroles d'Ésaïe fixées par écrit s'est-elle produite ?

On peut considérer cette question aussi bien à partir des conditions générales externes que du point de vue du contenu. Malheureusement, il n'y a que peu de choses connues sur l'activité littéraire de l'Israël ancien. Quelques suppositions sont pourtant possibles sur la base de comparaisons fondées sur l'histoire de la culture. Le sujet a été largement discuté, c'est pourquoi je me limite ici à quelques éléments[25].

Les découvertes épigraphiques de l'époque royale en Israël relatives à l'écriture et à l'orthographe montrent par le haut degré de standardisation qu'il y a eu des lieux de formation – des écoles, dans lesquelles les scribes ont été formés. De telles standardisations ne sont pas explicables autrement[26].

---

[25] *Cf.* W. Schniedewind, *How the Bible Became A Book. The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge 2004 ; D. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, New York 2005; K. van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Bible*, Cambridge MA 2007; K. Schmid, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008 ; *idem*, *Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (FAT 77), Tübingen 2011, p. 35-60 ; C. Rollston, *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel, Epigraphic Evidence from the Iron Age* (SBL.ABS 11), Atlanta 2010.

[26] *Cf.* A. Lemaire, *Les Écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39), Fribourg, Göttingen 1981; *idem*, « Schools and Literacy in Ancient Israel and Early

La manière dont il faut se représenter ces « écoles » n'est en revanche pas claire. Dans la Bible, elles ne sont mentionnées qu'en Siracide 51,23 et en Actes 19,9. La situation des scribes, elle, est bien attestée, autant épigraphiquement[27] que bibliquement (cf. par exemple 2 S 8,17; 1R 4,3; Jr 32 ; 36; 43; 45; Esd 7,6.12-26; Neh 13,12s; Sir 38s). L'expression « scribe du roi », exactement « scribe royal » (2 R 12,11 ; 2 Ch 24,11, cf. Est 3,12; 8,9), indique qu'une telle formation était probablement à l'origine située au palais royal dans lequel il y avait d'après Jr 36,12 une « chambre des scribes ».

Les sujets d'intérêt militaire ont également été abordés par des scribes, comme l'atteste la fonction de « scribe du chef de l'armée » (2 R 25,19; Jr 52,25). À l'époque perse, la formation scribale a dû avoir lieu avant tout au temple de Jérusalem[28], lequel doit avoir formé les scribes surtout à l'entretien des textes religieux dès l'époque de la royauté.

Il n'est pas sûr que l'on doive suivre la thèse de Kratz selon laquelle la tradition biblique remet « de façon permanente en question les institutions pour des raisons théologiques » de sorte « que l'on ne peut que difficilement s'imaginer que cette tradition se soit aussi formée dans ces mêmes institutions et qu'elle y ait été entretenue ».[29] Les critiques des institutions de la littérature biblique ne se rapportent pas aux institutions contemporaines, mais à leurs prédécesseurs pré-exiliques – dans le cadre de la visée biblique générale qui fait de l'époque royale et de l'époque de la fondation d'Israël, l'objet essentiel de sa réflexion théologique.

Du point de vue des techniques d'écriture, nous avons depuis les découvertes de la mer Morte quelques indications de la manière dont il faut se représenter le processus de transmission et de copie des textes. Le papyrus constituait le support d'écriture ainsi que le cuir, plus coûteux mais également utilisé, comme l'atteste le rouleau d'Ésaïe trouvé dans les grottes de Qumran. Si le texte était ensuite édité, les annotations étaient effectuées de façon interlinéaire ou en marge. Puis, lorsqu'un rouleau était recopié, ces compléments se glissaient dans le texte, alors que d'autres pouvaient également être ajoutés dans le processus de copie. Vraisemblablement les livres bibliques n'existaient jusqu'à l'époque perse qu'en un seul exemplaire au temple de Jérusalem, comme l'a montré

Judaism », *in* L. Perdue (ed.), *The Blackwell Companion to the Hebrew Bible* (Blackwell Companions to Religion), Oxford 2001, p. 207-217; ROLLSTON, *op. cit.*.

27 N. AVIGAD, *Bullae and Seals from Post-Exilic Judean Archives* (Qedem 4), Jerusalem 1976.

28 E. BEN ZVI, « The Urban Center of Jerusalem and the Development of the Hebrew Bible » *in* W.E. AUFRECHT *et al.* (eds.), *Urbanism in Antiquity, From Mesopotamia to Crete* (JSOT.S 244), Sheffield 1997, p. 194-209.

29 R.G. KRATZ, « Zwischen Elephantine und Qumran. Das Alte Testament im Rahmen des antiken Judentums », *in* A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (SVT 133), Leiden 2010, p. 129-146, p. 132.

Norbert Lohfink[30], de sorte que des actualisations étaient possibles sans qu'une multiplicité de rouleaux dussent être constamment adaptés à la nouvelle version.

Du point de vue du contenu, on a affaire à des procédés très divers. Par exemple, on trouve en Es 16,13s une actualisation contextuelle[31]. La lamentation sur les malheurs de Moab, le peuple voisin, est conclue par la notice finale suivante :

> Telle est la parole que Yhwh a prononcée autrefois sur Moab. (Es 16,13)

Elle est suivie de l'explication suivante :

> Et maintenant Yhwh dit : « D'ici trois ans – comme les années d'un mercenaire – l'élite de Moab et tous ses puissants mugissements seront méprisés, et le reste sera minuscule, sans pouvoir. » (Es 16,14)

À partir d'une situation historique modifiée, Es 16,13s tente donc de juger Moab non plus de façon empathique, mais de façon critique à cause de son orgueil. La combinaison d'une conclusion (16,13) et d'un nouvel éclairage (16,14) montre d'elle-même qu'il s'agit dans ce cas d'une *Fortschreibung*.

L'exemple suivant tiré de Es 7 est plus subtil et plus compliqué. Le roi impie Achaz, qui est assailli militairement et politiquement par les États voisins, Aram et Israël, reçoit selon Es 7,17-25 l'oracle suivant de la part du prophète Ésaïe :

> 17 Yhwh fera venir sur toi, sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours tels qu'il n'en est pas venu depuis qu'Ephraïm s'est détaché de Juda – le roi d'Assyrie ! 18 Et en ce jour, Yhwh sifflera les mouches qui sont à l'extrémité des canaux d'Égypte et les abeilles qui sont au pays d'Assyrie. 19 Elles viendront et se poseront toutes dans les ravins escarpés et dans les fentes des rochers, dans tous les fourrés et dans tous les pâturages. 20 En ce jour-là, Yhwh rasera avec un rasoir loué au-delà du Fleuve, avec le roi d'Assyrie, la tête et le poil des pieds. La barbe aussi sera coupée. 21 Et en ce jour-là chacun élèvera une jeune vache et deux moutons. 22 Et à cause de de l'abondance de lait gagnée, on mangera de la crème : oui, c'est de crème et de miel que se nourriront ceux qui seront restés dans le pays. 23 Et en ce

[30] N. LOHFINK, « Gab es eine deuteronomistische Bewegung ? », *in* W. GROSS (ed.), *Jeremia und die « deuteronomistische Bewegung »* (BBB 98), Weinheim 1995, p. 313-382 = idem, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur III* (SBAB 20), Stuttgart 1995, p. 65-142 ; voir aussi K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn 1996, p. 35-43 ; *idem*, *Literaturgeschichte*, p. 41-51.

[31] Pour les points de contact avec le livre de Jérémie *cf.* R.D. WEIS, « Patterns of Mutual Influence in the Textual Transmission of the Oracles Concerning Moab in Isaiah and Jeremiah», *in* M.N. VAN DER MEER *et al.* (eds*.), Isaiah in Context, Studies in Honour of Arie van der Kooij on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (VT.S 138), Leiden 2010, p. 161-184.

jour, tout lieu où il y a maintenant mille ceps de vigne valant mille pièces d'argent, deviendra épines et ronces. 24 On n'y viendra qu'avec des flèches et un arc, car tout le pays sera couvert d'épines et de ronces. 25 Et par crainte des épines et des ronces, tu n'iras sur aucune montagne qu'on sarcle à la pioche, et cela deviendra un pâturage pour les bœufs et un champ piétiné par les moutons. (Es 7,17-25)

Ce texte donne l'impression d'être une annonce de jugement contre Juda. Il décrit l'image d'une occupation dramatique de Juda, correspondant aux événements de 701 av. J.-C. lorsque les Assyriens conquirent la Shefela et rétrécirent par là les frontières de Juda. Le verset 22 semble vouloir présenter la crème et le miel comme des aliments de temps de crise, ce qui en fait est peu plausible, d'autant plus que le motif de l'abondance de lait est étonnant dans ce contexte. À vrai dire, les versets 21-2 pourraient être intégralement un ajout décrivant la vie épanouie de ceux « qui sont restés dans le pays. »

Malgré le caractère d'oracle de jugement de 7,17-25 (sans 7,21s), on a vraiment des raisons de supposer que le v. 17 « Yhwh fera venir sur toi, sur ton peuple et sur la maison de ton père, des jours tels qu'il n'en est pas venu depuis qu'Ephraïm s'est détaché de Juda » (sans la glose « le roi d'Assyrie ») était à l'origine une prophétie de salut qui faisait suite au contexte qui précède, car l'allusion aux jours « d'avant » qu'Ephraïm ne se soit détaché de Juda semble faire référence à une situation de salut, à savoir l'existence politique unifiée des deux royaumes dans une union constituée par la personne du roi. Seule la glose, « le roi d'Assyrie », que Yhwh amènera contre Juda, en fait un oracle de jugement qui se poursuit ensuite en 7,18-25. Il est possible que 7,21.22a, qui fait partie de l'oracle concernant le reste en 7,21s, fît officiellement partie et constituât la suite de l'oracle de salut en 7,17. En ce qui concerne 7,17 (+ 7,21.22a), il est donc remarquable qu'un seul et même oracle ait pu être orienté tout à fait différemment au fil de la tradition ésaïenne : il formait d'abord un oracle de salut avec 7,16 et fut transformé en oracle de jugement. Des perspectives de salut et de jugement peuvent donc changer dans la perception et la représentation des transmetteurs de la tradition ésaïenne.

Dans cette phase ancienne de la tradition d'Ésaïe, la question du salut après le jugement était donc perçue comme ouverte et modifiable en tant que contenu de la prophétie. Mais avec le temps, les éditeurs commencèrent à différencier historiquement la prophétie d'Ésaïe, ou du moins ce qu'ils tenaient pour telle : pour certaines périodes, Ésaïe aurait annoncé le salut, pour d'autres le jugement. Cette transformation apparaît de la façon la plus évidente dans un des principaux processus de l'histoire littéraire de la prophétie vétérotestamentaire : la réunion de l'ancienne tradition ésaïenne en Es 1-39 avec la prophétie qui s'était constituée anonymement en Es 40-55, connue dans la recherche comme le Deutéro-Ésaïe, et qui a d'abord probablement existé pour elle-même avant d'être reliée littérairement à la prophétie d'Ésaïe. Par ce processus, ce ne sont pas simplement deux corpus littéraires qui ont été reliés l'un à l'autre, mais tout le carac-

tère du livre d'Ésaïe ainsi que la figure prophétique sous-jacente qui se sont entièrement modifiés. Le prophète Ésaïe du VIIIe siècle, qui dans une perspective historique s'est exprimé avant tout sur la situation politique et sociale de son époque, devient alors le grand prophète de l'histoire mondiale, de l'époque assyrienne jusqu'à la nouvelle création du ciel et de la terre. Pour cela il évalue les différents épisodes dans le cadre de l'histoire interprétée théologiquement par lui et montre ainsi aux lecteurs/lectrices que la volonté divine de salut et de jugement est à comprendre de façon différenciée dans l'histoire.

4. Conclusion

On a souvent posé la question de la spécificité de la prophétie vétérotestamentaire et tenté différentes réponses. Est-ce la représentation de l'action divine dans l'histoire? Bertil Albrektson a montré, en 1967 déjà, que le présupposé selon lequel seul le Dieu d'Israël se manifeste dans l'histoire, alors que les divinités proche-orientales n'agiraient que dans le cycle de la nature, était une illusion de la théologie dialectique de la première moitié du vingtième siècle.[32] Est-ce l'énoncé du jugement? En effet, la prophétie en Israël est bien plus critique que la prophétie néo-assyrienne par exemple, mais des annonces de jugement s'y trouvent également.[33]

Probablement devra-t-on donner raison à J. Jeremias qui a perçu le propre de la prophétie vétérotestamentaire dans le fait qu'elle était transmise de manière écrite pendant une longue durée.[34] Bien que des collections écrites d'oracles existent aussi pour la prophétie néo-assyrienne, collections qui ont vraisemblablement servi ultérieurement à donner des orientations lors de situations historiques analogues,[35] la tradition écrite

---

[32] B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (CB.OT 1), Lund 1967; *cf.* K. Schmid, « Zeit und Geschichte als Determinanten biblischer Theologie. Überlegungen zum Wandel des Geschichtsverständnisses im Alten Testament », *in Schriftgelehrte Traditionsliteratur. Fallstudien zur innerbiblischen Schriftauslegung im Alten Testament* (FAT 77), Tübingen 2011, p. 299-322.

[33] *Cf.* M. Nissinen, « Prophecy against the King in Neo-Assyrian Sources », *in* K.-D. Schunck, M. Augustin (eds.), *« Lasset uns Brücken bauen ... ». Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995* (BEAT 42), Frankfurt am Main 1998, p. 157-170; *idem* « Das kritische Potential in der altorientalischen Prophetie » *in* M. Köckert, *idem* (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (FRLANT 201), Göttingen 2003, p. 1-32.

[34] *Cf.* J. Jeremias, « Das Proprium der alttestamentlichen Prophetie », TLZ 119, 1994, p. 485-494.

[35] Ainsi, les prophéties adressées à Assarhaddon semblent avoir été éditées sous son fils Assurbanipal parce que tous deux avaient à lutter avec la question de leur légitimité en tant que souverains - Assarhaddon en tant qu'usurpateur, Assurbanipal en tant

d'oracles prophétiques sur une longue durée, sa mise en forme rédactionnelle et les *Fortschreibungen* (réécritures) sont en revanche une caractéristique particulière de la prophétie d'Israël. C'est d'ailleurs à cela qu'elle doit non seulement *sa richesse de contenu*, mais aussi son *existence* : si l'on n'avait pas encore et toujours réécrit et réédité les oracles des prophétes, ils seraient aujourd'hui perdus – le plus ancien livre d'Ésaïe ne se serait pas conservé plus de 100 à 200 ans environ pour des raisons matérielles.

La situation politique particulière d'Israël, organisé en deux royaumes, doit avoir joué un rôle non négligeable dans le fait que des oracles y aient été mis par écrit et transmis sur de très longues périodes : la chute du royaume du Nord fournissait une vérification partielle des plus anciennes prophéties et incitait à les mettre par écrit. Même celles qui prédisaient l'avenir au-delà du jugement contre le royaume du Nord étaient conservées et ensuite complétées. Le destin du royaume du Nord fut perçu très lucidement, comme le montre la prophétie d'Ésaïe au sujet du royaume du Sud, et la politique de ce dernier fut interprétée à sa lumière en vue du présent et de l'avenir. Par l'application du nom « Israël » au Sud, les deux royaumes furent envisagés ensemble comme une unité. La disparition du Nord en 722 av. J.-C., tout en préservant ses traditions écrites fournit le modèle pour la survie des traditions du Sud, un bon siècle plus tard. Ce n'est que grâce à ce phénomène que nous avons le livre d'Ésaïe encore aujourd'hui.

---

que plus jeune fils d'Assarhaddon. *Cf.* S. PARPOLA, *Assyrian Prophecies* (SAA 9), Helsinki 1997, p. LXVIII-LXXI.

L'ÉTOFFE DU PROPHÈTE

NOUVEAU REGARD SUR LA VOCATION PROPHÉTIQUE D'ÉLISÉE

Micaël Bürki, ATER au Collège de France

1. ÉLISÉE, UN PRÉCURSEUR DU PROPHÉTISME HÉBREU ?

Le prophète Élisée est un personnage atypique parmi les prophètes d'Israël car il ne remplit aucune des fonctions habituellement imparties aux prophètes. Il ne combat pas le dieu Baal et ses prophètes comme son maître Élie. Il ne critique pas la royauté comme le fait par exemple le prophète Nathan, mais il entretient au contraire des relations cordiales voire bienveillantes avec la royauté. Il ne critique pas non plus les classes dominantes défendant une justice sociale comme le font Amos ou Ésaïe. Mais il ne dirige pas non plus le peuple à l'image de Moïse ou de Samuel. Finalement, il ne prononce aucun oracle, et ne transmet aucune vision ni à ses contemporains, ni à la postérité. Le langage d'Élisée est celui des miracles, des gestes radicaux parfois dévastateurs. D'autres prophètes, à l'image d'Ésaïe ou de Jérémie ont produit des gestes symboliques pour illustrer et donner de l'impact à leur parole, mais pour Élisée aucun oracle ne donne sens à ses actions. Les commentateurs sont par conséquent divisés sur l'interprétation de ces récits de miracles. Tentent-ils de promouvoir la figure du prophète à l'image de la vie des saints[1], un récit hagiographique pour ancrer les prophètes dans l'histoire d'Israël afin de les légitimer[2] ? Ou au contraire critiquent-ils un prophète qui devant l'étendue de ses pouvoirs magiques en oublie de se référer à Yhwh[3] ?

En arrière-fond de ce débat se pose la question de l'enracinement socio-historique des récits. Ils ne fournissent eux-mêmes aucune indication chronologique, laissant les rois qu'ils mentionnent dans l'anonymat et désignant les ennemis d'Israël par l'appellation générique d' « araméens », ce

---

1 A. ROFÉ, « The Classification of the Prophetical Stories », JBL 89, 1970, p. 427-440, *spéc.* p. 429-433; Y. SHEMESH, « The Elisha Stories as Saint's Legends », JHS 8/5, 2008.

2 S. OTTO, « The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History », *JSOT* 27, 2003, p. 487-508. B.O. LONG, « The Social Setting for Prophetic Miracle Stories », Semeia 3, 1975, p. 46-63.

3 W. J. BERGEN, *Elisha and the End of Prophetism* (JSOTS 286), Sheffield 1999; P. J. KISSLING, *Reliable Characters in the Primary History : Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha* (JSOTSS 224), Sheffield 1996 ; pour une discussion détaillée de cette position, voir SHEMESH, *op. cit.*, p. 10-38.

qui ne permet pas de les identifier. Les commentateurs ont ainsi daté ces récits entre le IXe-VIIIe siècles avant notre ère sur la base des indications fournies par le cadre de l'histoire deutéronomiste dans laquelle le cycle d'Élisée a été inséré[4]. Plusieurs travaux récents mettent néanmoins en évidence l'absence des traits caractéristiques du style et de la théologie deutéronomiste dans le cycle d'Élisée. Son insertion dans le livre des Rois est vraisemblablement post-deutéronomiste car l'école deutéronomiste est connue pour retoucher ses sources et les adapter à son point de vue en supprimant notamment les incohérences chronologiques de la narration[5]. Peut-on alors vraiment dater la rédaction du cycle d'Élisée par rapport à la chronologie deutéronomiste alors que, d'une part, son auteur semble avoir volontairement supprimé toute indication chronologique et que, d'autre part, les auteurs deutéronomistes dont le récit fournit une chronologie pour l'histoire d'Israël n'ont pas édité ce texte ?

Les auteurs qui situent l'insertion du cycle d'Élisée dans l'histoire deutéronomiste après l'exil continuent néanmoins à postuler une possible rédaction ancienne et indépendante des légendes d'Élisée, elles-mêmes élaborées à partir de traditions antérieures transmises oralement[6]. Le prophète Élisée

---

[4] Pour exemple de cette démarche, M. SWEENEY date le cycle d'Élie-Élisée durant le règne du fils et successeur de Jéhu, Jeroboam ben Joash, qui contrairement à son père s'était affranchi de la domination araméenne, situation que semble refléter le cycle d'Élisée , *cf. I & II Kings* (OTL), Louisville 2007, p. 223-224 ; pour les différentes tentatives de datation en référence au cadre deutéronomiste voir notamment D. NOCQUET, *Le « Livret noir de Baal »*, Genève 2004, p. 281-283 ; B. LEHNART, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen* (VTS 96), Leiden, Boston, 2003 ; N. Na'aman, « Prophetic Stories as Sources for the Histories of Jehoshaphat and the Omrides », Bib 78 , 1997, p. 153-73 ; J. A. TODD, « The Pre-Deuteronomistic Elijah Circle », *in* R. B. COOTE (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective* (SBL Semeia Studies), Atlanta 1992, p. 1-35 ; T. HOOVER RENTERÍA, « The Elijah/Elisha Stories : A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel », *in idem*, p. 75-126, *spéc.* p. 121 ; A. LEMAIRE, « Joas, roi d'Israël, et la première rédaction du cycle d'Élisée », *in* C. BREKELMANS, J. LUST (eds.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETL 94), Leuven 1990, p. 245-254 ; ainsi que l'article dans ce volume.

[5] G. KRATZ, *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament*, London, New York 2005, p. 166. ; S. OTTO, *op. cit.*, p. 494-508 ; *idem*, *Jehu, Elia und* Elisha, Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen (BWANT 152), Stuttgart 2001, *spéc.* p. 124-9, 151-2 ; S. L. MCKENZIE, *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VTS 42), Leiden 1991, p. 95-98 ; E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige* (ATD 11,2), Göttingen 1984, p. 366-368 ; J. VAN SETERS, *In Search of History*, New Haven 1983, p. 305 ; J. M. MILLER, « The Elisha Cycle and the Accounts of the Omride Wars », *JBL* 85, 1966, p. 441-454, *spéc.* 450-451 ; G. HÖLSCHER, « Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion », *in* H. Schmidt (ed.), *Ευχαριστηριον*, Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (FRLANT 36.1), Göttingen 1923, p. 50-134, *spéc.* p. 184-186.

[6] Voir par exemple la remarque de Steven McKenzie qui spécifie à propos de l'insertion tardive du cycle d'Élisée dans l'Histoire deutéronomiste : « This does not necessarily mean that the stories themselves are purely late compositions », *op. cit.*, p. 97 ; ou

et les fils des prophètes qui l'entourent seraient ainsi les témoins d'un prophétisme archaïque, l'ancêtre du prophétisme hébreu, même si leurs portraits auraient été quelque peu modifiés par les rédactions postérieures[7]. Les critères avancés pour souligner l'archaïsme de ces traditions sont à la fois la prévalence du caractère fantastique et magique de ces récits sur l'aspect moral et théologique qui caractérise le prophétisme postérieur[8], et l'absence dans ces textes de références scripturaires, à d'autres récits ou à des lois bibliques[9].

Les éléments du cycle d'Élisée considérés comme archaïques sont par conséquent ceux qui dépeignent le prophète comme un thaumaturge. Ce lien entre archaïsme et magie est une idée héritée de la fin du XIXe siècle et de savants tels J. Frazer et W. Robertson-Smith. Les travaux des anthropologues ont depuis montré que ces croyances magiques correspondent non à un stade particulier d'évolution de la société mais à des formes de sociétés différentes. Leurs membres ne croient pas pour autant à la réalité de ces phénomènes mais ils leur accordent une fonction symbolique que le lecteur moderne se doit de prendre en compte[10]. Il n'est donc pas non plus

---

encore SCHMITT, l'un des premiers à postuler une insertion du cycle d'Élisée au Ve s. av. n. è., qui en même temps date la quinzaine de rédactions qu'il distingue entre le IXe et le VIIe s., *op. cit.*, p. 131-138.

7 H. GUNKEL insiste déjà sur l'origine orale de ces récits, *cf. Geschichten von Elisa erklärt. (Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst I)*, Berlin 1922. Cette opinion prévaut encore aujourd'hui comme l'illustre le commentaire récent de M. LEUCHTER : « The Elijah-Elisha tales are primarily folklore rooted in a preliterate oral culture… », *cf.* « Rhetorical implications of source citations in Kings », *in* M. LEUCHTER, K.-P. ADAM (eds.), *Perspectives and Methods in Contemporary Scholarship*, Minneapolis 2010, p. 121.

8 Voir par exemple ROFÉ, *op. cit.*, p. 431-2. Rofé distingue plusieurs stades d'évolution de ces récits. Selon lui, le premier stade est celui des *legenda* véhiculées oralement. Elles se caractérisent par une opposition du sacré et du profane. Il observe néanmoins un stade beaucoup plus tardif, celui de la *Vita*, dénué de caractères magiques, remplacés par des enseignements moraux. Il note également l'application à Élie d'éléments empruntés au cycle d'Élisée, réécriture qui ne peut avoir eu lieu qu'une fois son souvenir estompé (p. 437). Il n'hésite ainsi pas à comparer les fils des prophètes qui accompagnent les récits d'Élisée à un « greek chorus » car leur description n'est plus celle idéalisée des *legenda* et reflèterait ainsi une rédaction très tardive (p. 438).

9 Plusieurs auteurs ont cependant noté les parallèles entre la transmission du pouvoir entre Élie et Élisée et celle entre Moïse et Josué. Élisée sépare les eaux du Jourdain à l'aide de son manteau à la manière de Moïse et son bâton, Élie est enlevé au ciel comme l'est aussi Moïse. La demande d'Élisée à recevoir une double portion de l'Esprit d'Élie fait également référence à la loi sur l'héritage du premier-né à qui est réservée une double part, cf. M. C. LIND, *Yahweh is a Warrior : The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottdale (PA) 1980, p. 138-144 ; ainsi que la recension de B. LENHART, *Prophet und König im Nordreich Israel*, par J. VERMEYLEN, Biblica 86, 2006, p. 114-118.

10 M. DOUGLAS, *De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou (Sciences humaines et sociales)*, Paris 2001, p. 29-48 (*Trad.* : *Purity and Danger, An analysis of concept of pollution and taboo*, London, New York 2002, p. 8-35) ; G. ANDERSON, *Sacrifices*

raisonnable de défendre l'archaïsme du prophète Élisée sur ces critères de genre ni de considérer ces légendes comme des récits hagiographiques voire même de simples divertissements pour le lecteur[11].

L'objectif de cette étude consiste à proposer une lecture attentive au potentiel symbolique de ces récits, en particulier des miracles et des rites qui en constituent une part importante. Il s'agira de replacer les différents éléments de l'investiture d'Élisée dans le contexte socio-historique du Proche-Orient ancien, puis de mettre en évidence les références intertextuelles qui y sont faites de manière privilégiée avec les textes de la tradition sacerdotale. Cela permettra de situer la composition du cycle d'Élisée chronologiquement par rapport à cette tradition.

2. TROIS RITES POUR UNE INVESTITURE

2.1. Un récit en trois étapes

Le récit de vocation d'Élisée se déroule en trois épisodes, marqués en premier lieu par l'injonction faite par Yhwh à Élie au sommet du Mont Horeb d'oindre Élisée "prophète à sa place" (1 R 19,16). Le deuxième épisode relate la première rencontre entre les deux hommes (1 R 19,19-21). Élisée est présenté en train de labourer derrière une paire de bœufs. Élie lui jette son manteau sur les épaules, Élisée fait ses adieux à ses parents, sacrifie la paire de bœufs qui formait son attelage et suit Élie. Le troisième épisode est le plus étendu. Il décrit l'enlèvement d'Élie sur un chariot de feu et la succession entre les deux hommes concrétisée par la transmission du manteau qu'Élie laisse échapper lors de son envol (2 R 2,1-15)[12]. Après avoir assisté au départ définitif de son maître, Élisée ramasse et revêt le manteau d'Élie son maître, et l'utilise pour séparer les eaux du Jourdain et manifester aux fils des prophètes l'accomplissement de la succession entre Élie et son disciple.

Ces trois épisodes ne forment pas un récit continu de la vocation d'Élisée. Le récit principal est constitué par l'enlèvement d'Élie sur un chariot de feu (2 R 2), alors que les deux autres séquences qui le précèdent sont introduites par touches successives dans la narration du livre des Rois et n'occupent respectivement qu'un et deux versets. Les trois scènes forment néanmoins un récit de vocation progressif. L'onction marque dans ces récits le choix de Yhwh et s'opère dans l'anonymat, entre l'oint et le prophète envoyé par Yhwh. Elle indique le choix de Yhwh et ne nécessite pas

---

and Offerings in Ancient Israel, Studies in their Social and Political Importance (Harvard Semitic Monographs 41), Atlanta 1987, p. 4-14.

[11] Par exemple BERGEN, *op. cit.,* p. 176.

[12] Il est généralement admis aujourd'hui que ce récit fait partie du cycle d'Élisée et non de celui d'Élie bien qu'il se situe en réalité à leur jonction, *cf.* ROFÉ, *op. cit.*, p. 436 ; MC KENZIE, *op. cit.*, p. 81.

d'être décrite pour devenir effective[13]. Le deuxième épisode marque le début d'une période d'initiation durant laquelle Élisée « sert » (שׁרת) Élie (1 R 19,21)[14]. Il en va de même pour David qui après son onction vit une période d'apprentissage au service de Saül (1 Sam 16)[15]. Finalement le dernier épisode marque la passation de pouvoir effective entre les deux prophètes par l'intermédiaire du manteau d'Élie[16]. Ces trois scènes présentent ainsi une progression, de l'annonce de l'élection divine à la prise de fonction effective et forment une unité narrative. Il est remarquable que chacune de ces étapes mentionne un rituel différent, connus dans la Bible hébraïque ainsi que dans le Proche-Orient ancien comme des éléments constitutifs de la transmission du pouvoir : l'onction, le sacrifice et la transmission du manteau.

2.2. L'onction d'huile : entre rite d'investiture et signe de l'élection divine

Yhwh ordonne à Élie d'aller oindre Jéhu roi sur Israël, Hazaël roi sur Aram et Élisée prophète à sa place (1 R 19,16). Quel sens donner à l'onction d'Élisée en tant que prophète juxtaposée à l'onction de ces deux rois ? Les commentateurs passent généralement sur cet épisode le considérant uniquement d'un point de vue rédactionnel, prétendant que cette mention de l'onction d'Élisée sert uniquement à rattacher le cycle d'Élisée à celui d'Élie. Mais à une époque où ces rites sont pratiqués et revêtent une signification dans l'organisation de la société, les auteurs de ce texte peuvent-ils mentionner l'onction d'un prophète sans ne rien vouloir signifier ? W. Aucker a vu dans cette onction une volonté de présenter Élisée comme une alternative au pouvoir royal. Il justifie ensuite son interprétation en énumérant les situations où Élisée occupe la place habituellement dévolue au roi. Élisée pourvoit en effet aux besoins matériels du peuple et lui as-

---

[13] Certains commentateurs voient une incohérence dans le fait que l'onction d'Élisée ne soit pas décrite dans la suite du récit. Ils postulent plusieurs rédactions à partir de ce point, *cf.* M. COGAN, *1 Kings* (AB 10), New York, London 2001, p. 457 ; S. J. DE VRIES, *1 Kings* (WBC 12), Waco 1985, p. 236.

[14] Ce terme est employé pour décrire la relation entre Joseph et Pharaon (Gn 39,4), Josué et Moïse (Ex 24,13), la position de Samuel au sanctuaire (1 Sam 3,1) ou celle de Bath-Shéba auprès du roi David (1 R 1,4), mais la plupart des occurrences du terme décrivent le service des prêtres (Ex 28,35 ; Nb 1,50 ; Dt 10,8…). Le terme ne désigne donc pas un simple serviteur mais une fonction élevée, peut-être sacrée.

[15] C'est également le cas de Saül qui reçoit l'onction de Samuel en catimini avant d'être désigné par le sort comme roi en présence du peuple (1 Sam 10). Samuel connaît également une période d'initiation au temple auprès d'Éli (1 Sam 3,1).

[16] Ici également certains commentateurs notent l'incohérence entre le second récit où Élie pose son manteau sur les épaules d'Élisée, alors que dans le dernier récit, le manteau est toujours sur les épaules d'Élie, *cf.* S. L. MCKENZIE, *op. cit.*, p. 82, qui de son côté pense que le thème du manteau en 1 R 19,19-21 a été emprunté à 2 R 2 afin de relier les cycles d'Élie et d'Élisée.

sure même une protection militaire[17]. L'onction n'est néanmoins pas réservée à l'investiture royale. L'onction d'huile comme symbole d'investiture est un rite très répandu dans le Proche-Orient ancien. Il est à la fois attesté à l'occasion de libération d'esclaves, pour confirmer des fiançailles, lors de l'installation de serviteurs, de vassaux, et aussi pour les rois[18]. Dans la Bible hébraïque, l'onction des rois comme celle des prêtres est largement attestée[19]. Si l'onction d'Élisée en tant que prophète fait figure d'exception, elle n'est cependant pas si étrangère au prophétisme. Suite à son onction Saül commence à prophétiser au milieu d'un groupe de prophètes (1 Sam 10,9-12) et le Psaume 105,15 (// 1 Chr 16,22) met en parallèle l'oint et le prophète : « Ne touchez pas à mes oints, ne faites pas de mal à mes prophètes ! ».

Dans son analyse du rite d'onction d'huile dans le texte biblique, Viberg distingue deux fonctions de ce rituel. La première fonction est légale, elle manifeste officiellement l'investiture d'une personne dans ses nouvelles fonctions. L'autre fonction accorde à l'oint une légitimation divine qui ne nécessite pas la présence de témoins. Ainsi David est oint une première fois par Samuel pour manifester le choix divin porté sur lui (1 Sam 16,13). Au moment de prendre effectivement le trône, David reçoit cette fois l'onction de la main des habitants de Juda (2 Sam 2,4.7). L'exemple de David montre ainsi la double fonction légale et sacrée de l'onction. Cette double fonction est importante car il semble que le texte biblique réserve ce rituel aux rois en manque de légitimité. L'onction royale est ainsi uniquement mentionnée pour le roi Saül premier roi d'Israël, pour David qui inaugure une nouvelle lignée royale, pour Salomon (1 R 1,39) alors que la succession de David est très disputée et que son frère Absalom a déjà été oint (2 Sam 19,11), et pour Joas qui prend le pouvoir du vivant d'Athalie (2 R 11,12). Viberg note également que les deux futurs rois que Élie est chargé d'oindre en même temps qu'Élisée (2 R 19.15-16) sont des monarques qui marquent une rupture dans la lignée au pouvoir. Jéhu renverse la maison d'Omri avant de récupérer la royauté, et Hazaël est connu dans les Chroniques de Salmanazar III comme le « fils de personne »[20]. Élisée n'est pas non plus légitime à la succession d'Élie puisque la filiation entre prophètes n'est pas une institution connue par ailleurs. La suite du récit montre du reste qu'Élie tente de se débarrasser d'Élisée avant qu'il ne soit enlevé et jusqu'au dernier moment il ne peut lui garantir l'assurance de cette succes-

---

[17] W. A. AUCKER, « Prophet in king's clothes: kingly and divine representation in 2 Kings 4 and 5 », *in* REZETKO, *et al.* (eds.), *Reflection and Refraction* (SVT 113), Leiden 2006, p. 1-25.

[18] A. VIBERG, *Symbols of Law, a Contextual Analysis of Legal Symbolic Acts* (Coniectanea Biblica 34), Stockholm 1992, p. 89-117, *spéc.* p. 92 ; concernant les attestations d'onctions royales dans les textes du Proche-Orient ancien voir J.-M. DURAND, *Le Culte d'Addu d'Alep*, FM VII, p. 135, texte 38 et la note.

[19] E. COTHENET, « Onction », *in Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris 1960, p. 701-732.

[20] ANET 280.

sion. Par conséquent l'ordre d'oindre ces trois personnages ne relève pas tant de la fonction légale de l'onction (qu'elle soit royale ou prophétique), elle manifeste plutôt le doigt divin posé sur eux.

2.3. La transmission du vêtement, expression de la filiation

La seconde scène du récit de vocation d'Élisée (1 R 19,19-21) fait référence à un rite de transmission du manteau, attesté à la fois dans la littérature du Proche-Orient ancien et dans la Bible hébraïque. Le terme אַדֶּרֶת utilisé pour décrire le manteau d'Élisée n'est pas un terme conventionnel pour décrire un vêtement. On suppose généralement qu'il désigne un manteau de poils, tenue portée par les prophètes (Za 13,4), et dont Jean le Baptiste dans le Nouveau Testament se veut l'héritier (Mt 3,4)[21]. En dépit de l'intérêt de ces développements, trop peu d'attention a été accordée au sens du terme אַדֶּרֶת et aux connotations qu'il véhicule. La racine אדר désigne ce qui brille, ce qui est glorieux. En Ézéchiel le terme אַדֶּרֶת sert de qualificatif à une vigne plantée dans une bonne terre, près d'une réserve d'eau, ce qui explique qu'elle est « luxuriante ». Les autres occurrences du terme pour lesquelles le sens de « manteau » a été donné décrivent des objets de valeurs et de prestige: les beaux manteaux de Schinear faisant partie d'un butin d'argent et d'or (Jos 7,21, 23), et le manteau du roi de Ninive (Jon 3,6). Le terme אַדֶּרֶת ne désigne donc pas n'importe quel manteau, mais un manteau précieux, une parure qui comme son nom l'indique donne de l'éclat à celui qui le porte. L'expression אַדֶּרֶת שֵׂעָר utilisée à propos de la chevelure d'Esaü (Gn 25,25) est généralement traduite par « manteau de poils ». Elle fait cependant écho aux « cheveux roux » d'Esaü. C'est donc aussi à la luminosité de ces cheveux auquel il est fait référence. Dans le texte de Zacharie qui décrit les « manteaux de poils » des prophètes, le contexte semble montrer qu'il s'agit également de vêtements de lumière dont les prophètes se dépouillent dès lors qu'ils ont honte de leur prophétie (Za 13,4). Le terme אַדֶּרֶת ne décrit donc pas un manteau ordinaire, ni même un vêtement caractéristique des prophètes, mais un habit de splendeur.

Dans la mentalité du Proche-Orient ancien, tout objet, personne ou bâtiment qui dégage de la lumière, de l'éclat, reflète la lumière divine[22]. Ce thème a peu été étudié dans la Bible hébraïque mais il semble évident que des représentations très semblables y sont développées[23]. Yhwh y est également décrit comme une source de lumière, d'éclat qui semble se refléter

---

[21] J. GRAY, *1 & 2 Kings* (OTL 9), London 1977, p. 413 ; THIEL, *loc. cit.*, p. 273-274.

[22] Voir en particulier l'étude d'Elena CASSIN, *La Splendeur divine, introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne* (Civilisations et Sociétés 8), Paris, La Haye 1968.

[23] HAUSSMANN distingue entre usage séculier et théologique de la racine פאר , article « פאר » *in* TWOT. L'étude de Cassin sur la mentalité mésopotamienne montre néanmoins que cette distinction n'existe pas et que l'idée même de splendeur renvoie aux radiations divines.

sur les vêtements des prêtres. Leurs vêtements sacrés leur confèrent gloire et splendeur לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת reprenant ainsi la même racine פאר (Ex 28,2.40). On retrouve également cette idée dans le Siracide qui décrit Aaron vêtu d'une robe de gloire et de « splendides ornements », כְלִיל תִפְאֶרֶת (Sir 45.7,8), ainsi que Simon revêtu de vêtements de gloire בִּגְדֵי כָבוֹד et de splendeur בִּגְדֵי תִפְאָרֶת (Sir 50,11)[24].

Le thème du vêtement du prophète Élie a été développé par l'auteur du cycle d'Élisée lors de la fusion avec le cycle d'Élie, car il n'est jamais question de ce manteau dans le cycle d'Élie indépendamment d'une référence à Élisée alors qu'il occupe une place importante dans le cycle d'Élisée. La première mention du manteau intervient lors de l'épisode du Mont Horeb où Élie rencontre Yhwh et reçoit l'ordre d'oindre son successeur. Dans ce récit, Élie se tient à l'entrée d'une grotte pour y rencontrer Yhwh. Lorsqu'il apparaît, Élie se voile la tête « de son manteau » בְּאַדַּרְתּוֹ (1 R 19,13). C'est probablement de ce contact direct avec Yhwh que le manteau d'Élisée tient son éclat, de la même manière que les prêtres dans leur proximité avec la divinité dans le sanctuaire.

Indépendamment de sa nature spécifique, le manteau occupe une fonction symbolique dans les rites de transmission du pouvoir. Cette image ne nous est pas étrangère puisque le français exprime encore aujourd'hui une entrée en fonction par l'expression « revêtir le pouvoir » qui fait référence à un habit symbolisant la fonction. Cette idée est déjà présente dans les textes du Proche-Orient ancien[25]. À Ougarit, Utrisarruma prince et héritier du trône reçoit un ultimatum. Soit il reste avec son père Amistamru roi d'Ougarit, soit il s'en va avec sa mère dont son père divorce. S'il décide de partir, il doit déposer son vêtement sur le trône[26]. D'autres textes d'Ougarit et d'Émar montrent qu'en cas de conflit, le fils ou l'épouse doivent laisser leur vêtement sur un tabouret et s'en aller[27]. Ces exemples parmi d'autres montrent que le vêtement matérialise de façon spécifique l'héritage, revenant soit à la veuve soit au fils héritier et auquel renoncent le fils qui ne reconnaît plus son père ou la femme qui demande le divorce.

Le texte biblique atteste également de l'usage du manteau comme expression du statut social. Joseph est revêtu d'une tunique de couleur par son père Jacob, qui lui confère un statut privilégié parmi ses frères (Gn 37,3)[28]. Le jeune David reçoit des mains de Jonathan, l'ensemble de la

---

[24] *Cf.* aussi Sir 50.20 et le commentaire de ces passages par O. RICKENBACHER, *Weisheitperikopen bei Ben Sira* (OBO 1), Fribourg, Göttingen 1973, p. 73.

[25] *Cf.* VIBERG, *op. cit.*, p. 127-135.

[26] PRU IV, 17.159

[27] RS 8.145 ; Ugaritica V, 83. Concernant Emar, voir D. ARNAUD, *Mission archéologique de Méskéné-Emar, Recherches au pays d'Astata* (Emar VI.3), Paris 1986, textes 5 :21 et 30 :9,12 ; J. HUEHNERGARD, « Five tablets from the vicinity of Emar », Revue d'Assyriologie 47, 1983, textes 2 :21-22 et 3 :16.

[28] Bien que n'étant pas l'aîné, Joseph reçoit une double part d'héritage correspondant à la part de l'aîné par l'intermédiaire de ses deux fils qui deviennent deux fils et tribus d'Israël (Gn 48,5-6.22). Dans le cycle de Joseph, la remise ou le retrait du vêtement

tenue de l'héritier au trône royal, « le manteau, les vêtements, l'épée, l'arc et la ceinture » (1 Sam 18,4). Plus que le signe de l'amitié qui relie les deux jeunes hommes, ce don indique la reconnaissance par Jonathan du statut de futur roi auquel il renonce en faveur de David[29]. Ces exemples montrent que le motif de la transmission du vêtement exprime une filiation. La transmission du manteau d'Élie à Élisée s'inscrit dans cette tradition attestée dans le Proche-Orient ancien et d'autres récits bibliques. Elle signifie de façon non équivoque, bien que cela soit exceptionnel pour le statut de prophète, une filiation entre les deux hommes[30].

2.4. La succession d'Élisée à Élie et le rite d'investiture des prêtres

L'attention accordée à la signification des deux rites de l'onction et de la transmission du vêtement montre qu'ils n'interviennent pas, comme cela est généralement présenté, de façon anecdotique ou simplement formelle dans le récit. Les deux rites présentent des aspects différents de la vocation d'Élisée qui est « choix divin » manifesté par l'onction et « filiation entre les deux prophètes » exprimée par la transmission du vêtement. Alors que

---

accompagnent les mouvements de Joseph dans l'échelle sociale. Après avoir reçu la tunique multicolore de son père, Joseph est dévêtu par ses frères et se retrouve vendu comme esclave (Gn 37,23). Il est ensuite à nouveau dévêtu par la femme de Potiphar avec pour même conséquence une chute dans l'échelle sociale et son emprisonnement (Gn 39,12). Après avoir interprété le rêve de Pharaon, Joseph se voit confier les pleins pouvoirs sur l'Égypte et il est revêtu d'un habit de fin lin (Gn 41,42) ; *cf.* aussi V. H. MATTHEWS, « The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative », *JSOT* 1995, p. 25-36.

[29] Le thème du vêtement royal joue un rôle important dans le récit d'ascension de David. Il exprime à chaque fois la disposition des protagonistes par rapport à la succession de Saül. Avant d'affronter Goliath, Saül lui-même revêt David de son armure, de son casque et de son épée, mais David les enlève aussitôt prétextant qu'il n'est pas entrainé pour se battre avec un tel attirail (1 Sam 17,38-39). Il refuse également de revêtir immédiatement les insignes royaux bien qu'il ait déjà été oint roi par Samuël. Plus tard dans le récit, David épargne Saül qui en veut pourtant à sa vie. Alors que Saül est endormi, David lui coupe un pan de manteau en gage de sa loyauté (1 Sam.24.5). Le manteau de Saül est donc à nouveau au cœur de la succession entre les deux hommes ; *cf.* H. PROUSSER, « Suited to the Throne : The Symbolic Use of Clothing in the David and Saul Narrative », JSOT 71, 1996, p. 27-37.

[30] D'autres éléments du récit contribuent à présenter la vocation d'Élisée comme une filiation. Élisée demande à Élie une double part de son esprit (2 R 2,9), alors que dans les héritages la double part est réservée au fils aîné (Dt 21,17). Dès qu'il a fait ses adieux à ses parents Élisée appelle Élie « mon père ». Cette appellation peut également décrire une relation de maître à serviteur mais l'ensemble des éléments mentionnés contribue à présenter la succession entre les deux prophètes comme le passage de témoin entre un père et son fils. N. LEVINE voit dans la mention de la double part d'esprit une clé d'interprétation des cycles d'Élie et d'Élisée car Élisée reproduit les miracles de son prédécesseur à deux reprises ; *cf.* « Twice as much of your spirit : pattern, parallel and paranosia in the miracles of Elijah and Elisha », JSOT 85, 1999, p. 25-46.

ces deux rites n'interviennent jamais dans les récits de vocation prophétique, ils caractérisent l'investiture des prêtres.

> « Pour les fils d'Aaron tu feras des tuniques, tu leur feras des ceintures, et tu leur feras des tiares, pour marquer leur gloire et leur splendeur. Tu en revêtiras Aaron, ton frère, et ses fils avec lui. Tu les oindras, tu les consacreras, tu les sanctifieras, et ils seront à mon service dans le sacerdoce.»
> (Ex 28,40-41)

Ce premier texte décrit la confection des tenues d'Aaron et de ses fils, et spécifie la fonction de ces vêtements qui doivent manifester « la gloire et la splendeur ». L'onction semble ici indissociable de la remise des vêtements car elle y est systématiquement associée même dans ce texte décrivant la confection des tenues sacerdotales.

> « Les vêtements sacrés d'Aaron seront après lui pour ses fils, qui les mettront lorsqu'on les oindra et qu'on les consacrera. » (Ex 29,29)

Le chapitre suivant la description des tenues présente le rite d'investiture où sont à nouveau associés les rites d'onction et de transmission de l'habit sacerdotal. Il y est précisé que les vêtements des prêtres se transmettent de père en fils.

> « Tu revêtiras Aaron des vêtements sacrés, tu l'oindras, et tu le sanctifieras, pour qu'il soit à mon service dans le sacerdoce. Tu feras approcher ses fils, tu les revêtiras des tuniques, et tu les oindras comme tu auras oint leur père, pour qu'ils soient à mon service dans le sacerdoce. Cette onction leur assurera à perpétuité le sacerdoce parmi leurs descendants. » (Ex 40,13-15)

On retrouve à nouveau la mention du même rite d'investiture des prêtres dans le récit de consécration du sanctuaire qui conclut le livre de l'Exode.

> « Prends Aaron et ses fils avec lui, les vêtements, l'huile d'onction, le taureau pour le sacrifice pour le péché, les deux béliers et la corbeille de pains sans levain, et rassemble toute la communauté à l'entrée de la tente de la rencontre » (Lv 8,1-3).

Le chapitre 8 du Lévitique décrit en détail le rite d'investiture des prêtres. Les trois premiers versets synthétisent la cérémonie et en donnent les quatre éléments fondamentaux : un rite d'onction, un rite de transmission des vêtements, des sacrifices servant à la purification des prêtres, et la présence de la communauté comme tiers témoin de la cérémonie. Cette description synthétique met en évidence deux éléments que l'on trouve de façon plus générale dans la plupart des rituels, le sacrifice et la présence du peuple comme témoin. Le récit de la mort d'Aaron met également l'accent sur la présence du peuple qui prend acte de la mort du Grand prêtre et de sa succession par son fils Éléazar.

> « Moïse fit ce que Yhwh avait ordonné. Ils montèrent sur la montagne de Hor, aux yeux de toute l'assemblée. Moïse dépouilla Aaron de ses vête-

ments, et les fit revêtir à Éléazar, son fils. Aaron mourut là, au sommet de la montagne. Moïse et Éléazar descendirent de la montagne. Toute l'assemblée vit qu'Aaron avait expiré… » (Nb 20,23-29)

Ce récit ne décrit pas l'ensemble du rituel comme les textes législatifs. La narration ne retient que certains éléments du rituel qui suffisent à l'évoquer. Il accorde cependant une place prépondérante au rôle de l'assemblée témoin de la transmission.

La mise en perspective de cet ensemble de textes fait ressortir quatre éléments fondamentaux du rituel d'investiture sacerdotal (l'onction, la transmission du vêtement, le sacrifice et la présence du peuple comme témoin) qui constituent également le récit de vocation prophétique d'Élisée.

2.5 Une scène de sacrifice (1 R 1,19-21)

Le deuxième épisode de la vocation d'Élisée est condensé en deux versets, mais il apporte des informations essentielles sur la vocation d'Élisée. Ce micro récit marque la première rencontre effective entre Élie et Élisée ainsi que la séparation d'Élisée d'avec ses parents, sa terre et son héritage. Il mentionne le peuple (עָם) à qui Élisée offre une part des deux bœufs qu'il vient de sacrifier, et qui constitue ainsi le témoin de l'engagement d'Élisée (1 R 19,21)[31]. La scène est construite à partir de la description d'un repas sacrificiel, quatrième élément constitutif de la vocation sacerdotale. Plusieurs commentateurs remettent en question l'interprétation de cette scène comme un sacrifice en raison de l'absence de référence à un sanctuaire, à un autel, à une divinité et bien sûr à un prêtre. Alors que le peuple est invité à partager le repas, ils préfèrent interpréter la scène comme un repas communautaire[32]. Cette distinction ne se justifie pas car le verbe זבח utilisé pour décrire la scène se rapporte de manière générale à l'ensemble du culte sacrificiel ainsi que de façon plus explicite au sacrifice de communion qui implique justement un repas communautaire[33]. Les deux bœufs mis à mort sont également des animaux caractéristiques du sacrifice[34].

La deuxième question débattue à propos de cette scène concerne la paire de bœufs sacrifiée. À l'arrivée d'Élie, Élisée est en train de labourer derrière une paire de bœufs, précédée de onze autres attelages (1 R 19,19).

---

[31] Le dernier épisode se passe également en présence de témoins puisque les fils des prophètes sont présents pour reconnaître que « l'esprit d'Élie repose sur Élisée » (2 R 2,7.15).

[32] *Cf.* THIEL, *op. cit.,* p. 309-310 ; COGAN (*op. cit.*, p. 455) note trois autres occurrences (Dt 12,15, 1 Sam 28,24, 2 Chr 18,2) dans lesquels il pense que le terme זבח décrit un repas et non un sacrifice.

[33] A. MARX, *Les Systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh* (VTS 105), Leiden, Boston 2005, p. 21-24.

[34] *Cf.* GRAY, *op. cit.,* p. 413-414. On peut également se poser la question de la pertinence d'une telle distinction dans une société qui de toute évidence procédait à un rituel lors de la mise à mort de tout animal.

Les commentateurs sont unanimes pour s'étonner du nombre élevé d'animaux utilisés pour le labour d'un seul champ. Montgomery et plus récemment Thiel se sont fait les avocats du réalisme de la scène invoquant d'autres exemples parmi la littérature et l'iconographie du Proche-Orient ancien[35]. De leur point de vue, la description somptueuse de la scène de labour a pour fonction de montrer la richesse à laquelle Élisée renonce en suivant Élie. D'autres exégètes au contraire accordent un caractère symbolique aux douze attelages. Ils représenteraient les douze tribus d'Israël travaillant la terre, à l'image du récit précédant dans lequel Élie constitue un autel à l'aide de douze pierres explicitement représentatives des douze tribus (1 R 18,31)[36]. L'interprétation symbolique pose néanmoins un problème d'interprétation puisqu'il faut expliquer pourquoi Élisée sacrifie une des paires de bœufs, ce qui représenterait alors une des douze tribus.

Les scènes de sacrifice fonctionnent souvent comme un microcosme dans lequel chaque détail, les ingrédients, la cuisson et la répartition des parts, expriment une représentation du monde, de la société, la relation des hommes entre eux, et avec la ou les divinités[37]. Cette approche du sacrifice mise en œuvre dans plusieurs études d'anthropologie et d'histoire rend compte de la multiplicité de sens que peuvent revêtir les pratiques sacrificielles. Le récit d'Élisée ne s'attarde pas sur les détails du sacrifice. Sa fonction dans ce récit très succinct est d'exprimer les enjeux essentiels de la scène. On sait par conséquent qu'il sacrifie l'une des douze paires de bœufs avec laquelle il labourait, et qu'il va les partager avec le peuple. Si les douze paires de bœufs représentent symboliquement les douze tribus héritières de la terre d'Israël, Élisée ne sacrifie pas n'importe quelle paire de bœufs. Il ne reste alors plus que onze paires de bœufs (ou de tribus) pour exploiter la terre d'Israël. Quel sens donner à cette métaphore ? C'est à nouveau la législation régulant le statut des prêtres qui en fournit l'explication.

> « Yhwh dit à Aaron : Tu ne posséderas rien dans leur pays, et il n'y aura point de part pour toi au milieu d'eux ; c'est moi qui suis ta part et ta possession, au milieu des enfants d'Israël. » Nb 18,20.23

> « La tribu de Lévi fut la seule à laquelle Moïse ne donna point d'héritage ; les sacrifices consumés par le feu devant Yhwh, le Dieu d'Israël, tel fut son héritage, comme il le lui avait dit. » Jos 13,14

La loi stipule en effet que la tribu de Lévi, celle des prêtres, contrairement aux onze autres tribus, ne reçoit pas de terre en héritage[38]. Leur sa-

---

[35] J. A. MONTGOMERY, *The Book of Kings* (ICC), Edinburgh 1951, p. 315-6; Thiel, *op. cit.,* p. 304-5.
[36] M .A. SWEENEY, *op. cit.*, p. 233.
[37] Sur cette approche du sacrifice voir en particulier M. DÉTIENNE, J.-P. VERNANT, *La Cuisine du sacrifice en pays grec* (Bibliothèque des Histoires), Paris 1979.
[38] Ce principe est énoncé à plusieurs reprises : Nb 18,20.23 ; 26,62 ; Dt 10,8-9 ; 18,1 ; Jos 13,14.34 ; 14,3 ; 18,7 ; Ez 44,28.

cerdoce est leur héritage, ils vivent des biens apportés par les onze autres tribus au sanctuaire. Ainsi la paire de bœufs sacrifiées et données en partage au peuple exprime le renoncement d'Élisée à sa part d'héritage, à l'image de la tribu de Lévi.

Il est important de situer toute cette symbolique dans le cadre des sociétés du Proche-Orient ancien, où la terre est étroitement liée au clan familial. Dans ce contexte, la référence à l'héritage terrien d'Élisée au moment où il quitte son père et sa mère pour suivre Élie, tel un nouveau père (2 R 2,12), apparaît de façon évidente. Les contrats de vente-adoption retrouvés à Nuzi offrent un parallèle intéressant puisqu'ils présentent, comme le souligne Elena Cassin, les contrats de vente sous la forme d'une adoption :

> « A Nuzi on donne la forme de l'adoption au contrat de vente et d'achat de biens immobiliers. Chaque fois qu'un homme achète une terre faisant partie d'un domaine, une sorte de parenté religieuse s'établit automatiquement entre lui et le vendeur qui est le maître du domaine, car ils vénèrent maintenant les mêmes divinités, les mêmes êtres sacrés, localisés dans la terre qu'ils ont partagée. Le nouveau propriétaire entre dans un cercle religieux nouveau… il est adopté »[39].

En dépit de son renoncement à la terre et de son "adoption" par Élie, Élisée ne sera pas pour autant dépourvu car, une nouvelle fois à l'instar d'un prêtre, il recevra à son tour les prémices de la part du peuple.

3. Élisée, figure du prêtre

Le parallèle avec les textes sacerdotaux concernant l'investiture et le statut des prêtres donne un relief étonnant, ainsi qu'une unité jusque là insoupçonnée, aux éléments constitutifs de ce récit de vocation. Élisée devient prophète comme on devient prêtre : il reçoit une onction, revêt un habit et renonce à tout héritage en Israël en présence du peuple. Cette hypothèse nécessite néanmoins d'être éprouvée à l'aune de la suite du cycle d'Élisée. Élisée y remplit-il également une fonction sacerdotale ? Pour tester l'hypothèse, l'investigation peut se limiter aux chapitres 4 et 5 du second livre des rois, qui contiennent les différents éléments caractéristiques du cycle d'Élisée.

3.1. Le saint homme de dieu

> Je sais que cet homme qui passe toujours chez nous est un saint homme de Dieu. 2 R 4,9

[39] E. Cassin, *L'Adoption à Nuzi*, Paris 1938, p. 31.

Ils (les prêtres) seront saints pour leur Dieu. Lv 21,7
… celui que Yhwh choisira, c'est celui-là qui sera saint. Nb 16,7

Au chapitre 4, Élisée est accueilli par une femme Shunamite, qui reconnaît en lui « un saint homme de Dieu ». Comme le soulignent Cogan et Tadmor, l'adjectif « saint », קָדוֹשׁ, n'est jamais affecté à un prophète à travers tout le corpus biblique[40]. Son usage est réservé aux prêtres (Nb 16,5), au Nazir (Nb 6,5.8), au peuple lorsque celui-ci est appelé métaphoriquement « royaume de prêtres » (Ex 19,6), à la communauté dans le « code de sainteté » (Lv 19,2) et naturellement à Yhwh. Ce titre particulier donné à Élisée prend tout son sens s'il est effectivement considéré comme un prêtre, et non pas seulement comme un prophète.

3.2. Le sabbat et les néoménies

Pourquoi veux-tu aujourd'hui aller vers lui (Élisée)? Ce n'est ni nouvelle lune ni sabbat. 2 R 4,23

À chaque nouvelle lune et à chaque sabbat, toute chair viendra m'adorer dit Yhwh. Es 66,23

Le peuple du pays adorera Yhwh à l'entrée de cette porte, aux jours de sabbat et aux nouvelles lunes. Ez 46,3

Dans la suite du récit, la Shunamite perd subitement son fils. Avant d'informer son mari du drame, elle souhaite consulter Élisée. Elle annonce son départ soudain à son mari qui lui demande pourquoi elle veut voir le prophète alors que ce n'est « ni nouvelle lune ni sabbat ». Les commentateurs ont déduit de cette question que les nouvelles lunes et les sabbats étaient considérés comme un moment privilégié de rencontre avec les prophètes[41]. Cependant aucun autre texte biblique n'atteste d'une telle pratique. Les sabbats et les nouvelles lunes font partie des solennités pour lesquelles il est prescrit d'apporter des offrandes au sanctuaire, et donc aux prêtres[42].

---

[40] M. COGAN, H. TADMOR, *II Kings (AB 11)*, New York, *et al.* 1988, p. 56, n. 9.

[41] *Cf.* par ex. COGAN, TADMOR, *op. cit.*, p. 57, n. 23 ; MONTGOMERY (*op. cit.*, p. 368) se réfère à l'histoire des religions pour montrer que la consultation des oracles durant les nouvelles lunes est un fait largement répandu dans le monde oriental.

[42] Il faut également noter que les néoménies ne sont pas mentionnées dans les calendriers liturgiques les plus anciens. Les différentes occurrences du terme indiquent qu'elles n'apparaissent comme institution cultuelle que durant la période du second temple *cf.* Nb 10,10; 28,11-14 ; Es 1,13, 66,23 ; Ez 45,17, 46,1.3; Esd 3,5 ; Neh 10,33; 1 Chr 23,31; 2 Chr 2,4, 8,13, 31,3, voir néanmoins Am 8,5 et Os 2,13.

3.3. L'offrande des prémices

> Un homme apporta du pain des prémices (לֶחֶם בִּכּוּרִים) à l'homme de Dieu, vingt pains d'orge, et des épis nouveaux dans son sac. Élisée dit: Donne à ces gens, et qu'ils mangent. 2 R 4,42
>
> Les prémices de la terre (בִּכּוּרִים) qu'ils apporteront à Yhwh seront pour toi (Aaron et ses fils)… Nb 18,13
> Le pain des prémices (בִּכּוּרִים) et les deux agneaux seront consacrés à Yhwh et appartiendront au prêtre… Lv 23,20

Dans la suite du récit du chapitre 4, Élisée se trouve en compagnie des fils des prophètes. Alors que la famine sévit dans le pays et qu'ils n'ont plus rien à manger, un personnage anonyme arrive et dépose une offrande de pains et d'épis des prémices aux pieds d'Élisée. Une nouvelle fois, les commentateurs ont remarqué qu'Élisée se trouve à la place habituellement dévolue aux prêtres[43]. D'autres ont simplement souligné le caractère sacré attaché aux prémices[44]. Les lois sacerdotales s'accordent néanmoins pour attribuer aux prêtres le bénéfice des prémices des moissons, et l'offrande faite à Élisée est un nouvel indice marquant pour désigner son statut de prêtre[45].

Cette histoire est une nouvelle fois très concise, concentrée sur trois versets (2 R 4,42-44), mais elle permet de comprendre la logique de ces récits élaborés en référence à la loi[46]. Après qu'il ait reçu l'offrande des prémices, Elisée ordonne à son serviteur de les distribuer « au peuple ». Le serviteur réplique qu'il n'y en a pas assez mais il obéit à l'ordre d'Élisée. La nourriture se multiplie jusqu'à dépasser les besoins de l'assemblée présente. Ce nouveau miracle est-il simplement l'expression des pouvoirs thaumaturgiques du prophète ? La nature de la nourriture multipliée est

---

[43] V. FRITZ, *Das zweite Buch der Könige* (Zürcher Bibelkommentare AT 10.2), Zürich 1998, p. 27.

[44] GRAY, *op. cit.,* p. 501 ; *contra* MONTGOMERY, *op. cit.,* p. 370 ; *cf.* aussi BERGEN, *op. cit.*, p. 108-110.

[45] *Cf.* aussi Ez 44,30. Le Deutéronome en revanche utilise les termes רֵאשִׁית, « prémice » et מַעֲשֵׂר, « dîme » pour décrire la part des moissons à présenter à Yhwh (Dt. 18.4 ; 26.2,10). Il réserve le terme בכור uniquement aux premiers nés des animaux et des humains. Cette distinction est un élément supplémentaire en faveur de l'indépendance du cycle d'Élisée par rapport à la tradition deutéronomiste.

[46] Plusieurs études menées conjointement par des juristes et des spécialistes des sciences humaines ont montré que l'énoncé des lois nécessite des références à leur champ d'application et par conséquent une mise en récit même sommaire. Sans ces éléments narratifs les lois ne font pas sens. La Bible hébraïque offre un exemple particulièrement intéressant de cette association entre loi et narration puisque les lois y sont systématiquement insérées dans un cadre narratif rappelant les conditions de leur énonciation et fournissant des exemples de leur application, *cf.* A. BARTOR, *Reading Law as Literature : A Study in the Casuistic Laws of the Pentateuch* (Ancient Israel and its Literature), Atlanta 2012.

néanmoins particulière puisqu'il s'agit de l'offrande des prémices, réservées à Yhwh et qui en attribue le bénéfice aux prêtres. Il est commun dans les sociétés traditionnelles de réserver les prémices des récoltes aux divinités. En leur accordant la première part des récoltes, les hommes obtiennent la faveur des dieux qui à leur tour garantissent la fertilité des prochaines récoltes. Cette logique est explicitement formulée dans le livre du prophète Ezéchiel qui reflète la pensée de la tradition sacerdotale à ce sujet :

> «Vous donnerez aux sacrificateurs les prémices de votre pâte, afin que la bénédiction repose sur votre maison. » (Ez 44,30)

La multiplication des pains relatée dans l'histoire d'Élisée n'est par conséquent que l'illustration de la bénédiction divine découlant de l'observance de la loi sur l'offrande des prémices. Le récit fait mention d'une période de famine que semblent traverser les habitants d'Israël. Par la présentation de cet anonyme apportant son offrande des prémices et de leur multiplication en faveur du peuple, ce récit rappelle la nécessité pour Israël d'apporter l'offrande des prémices afin d'éviter les périodes de famine et garantit la bénédiction divine sur les récoltes.

3.4. Le traitement de la maladie de peau

> Élisée lui fit dire par un messager: Va, et lave-toi sept fois dans le Jourdain; ta chair deviendra saine, et tu seras pur. 2 R 5,10

> Lorsqu'un homme aura sur la peau de son corps une tumeur, une dartre, ou une tache blanche, qui ressemblera à une plaie de lèpre sur la peau de son corps, on l'amènera au prêtre Aaron, ou à l'un de ses fils qui sont sacrificateurs. Lv 13,2
> Prends garde à la plaie de la lèpre, afin de bien observer et de faire tout ce que vous enseigneront les prêtres, les Lévites; vous aurez soin d'agir d'après les ordres que je leur ai donnés. Dt 24,8

Le chapitre 5 est entièrement consacré au récit de la guérison de Naaman, chef de l'armée d'Aram, par Élisée. Naaman est atteint d'une maladie de peau souvent désignée par les traducteurs comme la « lèpre ». Cependant les symptômes décrits par les textes de lois ne correspondent ni à la maladie de Hansen, ni à aucune autre maladie connue de la médecine moderne[47]. Les textes législatifs insistent sur la prérogative des prêtres pour établir le diagnostic de la maladie (Lv 13,2 ; Dt 24,8). Dans les narrations, le grand prêtre Azariah et ses fils détectent la maladie survenue sur le roi Uzziah (2 Chr 26,20), et Aaron, en tant que figure tutélaire des prêtres, diagnostique également la maladie dont est frappée sa sœur My-

[47] Voir le tableau synthétique de D. P. WRIGHT qui présente les différents symptômes de la maladie *in* J. MILGROM, *Leviticus 1-16 (AB3)*, New York, *et al.* 1991, p. 875-876.

riam (Nb 12,10)[48]. Élisée, en tant que prophète, serait une nouvelle fois en contradiction avec l'ensemble du corpus biblique. Les commentateurs ont expliqué cette exception par le fait qu'Élisée, à l'instar des prêtres ne diagnostique pas la maladie ni n'opère le rite de purification, mais conduit Naaman à la guérison, ce que les prêtres ne sont jamais amenés à faire[49]. La suite du récit montre néanmoins que l'ensemble du rituel de purification prescrit par la loi sacerdotale sous-tend également la formation de ce récit et qu'Élisée y occupe bien le rôle réservé aux prêtres[50].

> Élisée lui fit dire par un messager: Va, et lave-toi sept fois (שֶׁבַע־פְּעָמִים) dans le Jourdain. 2 R 5,10

> Il prendra l'oiseau vivant, le bois de cèdre, le cramoisi et l'hysope; et il les trempera, avec l'oiseau vivant, dans le sang de l'oiseau égorgé sur l'eau vive. Il en fera sept fois (שֶׁבַע פְּעָמִים) l'aspersion sur celui qui doit être purifié de la lèpre. Puis il le déclarera pur, et il lâchera dans les champs l'oiseau vivant. Lev 14,6-7

Outre le fait de réserver le diagnostic de la maladie aux prêtres, la législation du Lévitique préconise l'utilisation d'eau vive pour le rituel (Lv 14,5.6). Cette prescription implique la proximité d'une source ou d'un cours d'eau. Même si la narration ne reprend pas chaque élément du rituel sacerdotal, il en mentionne suffisamment d'étapes pour y faire référence. Élisée prescrit à Naaman de se plonger dans le Jourdain (2 R 5,10), une référence à l'eau vive, et de procéder ainsi à sept reprises, tout comme les sept aspersions du rituel.

> Naaman fut irrité, et il s'en alla, en disant: Voici, je me disais: Il sortira vers moi, il se présentera lui-même, il invoquera le nom de Yhwh, son Dieu, il agitera sa main sur la place « וְהֵנִיף יָדוֹ אֶל־הַמָּקוֹם» et guérira le lépreux. 2 R 5,11

La narration fait ensuite une évidente référence au rituel du Lévitique dans la réplique de Naaman qui s'irrite que le prophète l'envoie se baigner dans la rivière plutôt que « d'agiter la main sur le lieu » (2 R 5,11). Le

---

48 Voir T. RÖMER « Nombres 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque », *in* M. VERVENNE, J. LUST, (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans* (*BEThL* 133), Leuven 1997, p. 481-498, p. 493.

49 Milgrom reconnaît l'interdépendance entre la législation sacerdotale et le texte de 2 R 5. Il insiste néanmoins sur la différence, selon lui fondamentale, entre la législation qui décrit un rite de purification et la narration qui décrit une guérison ; *cf.* J. MILGROM, *Leviticus 1-16* (AB 3), New York, London 1991, p. 837.

50 J. BARTON dans son chapitre « Prophecy as Ethical Instruction » prend le récit de la guérison de Naaman (2 R 5) comme exemple d'une transformation durant la période post-exilique d'anciens récits pour leur faire illustrer des exemples d'observance de la loi, *cf. Oracles of God, Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, New York, Oxford 1986, p. 156-157 ; *contra* J. BADEN & C. R. MOSS, « The Origin and Interpretation of ṣāra'at in Leviticus 13-14 », JBL 130/4, 2011, p. 643-662, *spéc.* p. 644 n.2, 653.

verbe נוף, « balancer » est caractéristique des rites sacerdotaux et ce geste est mentionné deux fois à propos du sacrifice qui accompagne la purification du « lépreux » (Lv 14 ,12.24). De plus le terme מָקוֹם, « lieu, endroit » utilisé par Naaman pour désigner sa plaie est également celui utilisé pour décrire la plaie lors du diagnostic de la maladie (Lv 13,19 ; 14,28)[51].

et il fut pur (וַיִּטְהָר) 2 R 5,14
et il sera pur (וְטָהֵר) Lv 13,6

Le récit de la guérison de Naaman a souvent été opposé au rituel du Lévitique qui ne donne aucune indication sur les modalités de la guérison mais se limite à décrire la purification et la réintégration dans la communauté de la personne atteinte de cette maladie de peau. Néanmoins, même s'il paraît évident que Naaman est guéri à la suite de ses plongeons dans l'eau du Jourdain, la narration se termine par la déclaration « il fut pur », וַיִּטְהָר. La guérison de cette maladie de peau est habituellement décrite à l'aide du verbe אסף, «rassembler», « réintégrer »[52]. L'expression « il fut pur » est une nouvelle fois caractéristique de la législation du Lévitique dans laquelle elle conclut les prescriptions relatives aux rites de purification[53]. Elle apparaît avec particulièrement d'instance dans les deux chapitres consacrés au diagnostic et à la purification du traitement de la maladie de peau[54]. Comme dans le récit du livre des Rois où l'expression achève le bain de Naaman, cette expression dans le Lévitique termine les différentes descriptions des rituels de purification, ainsi que chaque diagnostic négatif de la maladie. Cette terminologie très fréquente dans le Lévitique est en revanche absente du Deutéronome et du livre des Rois, à l'exception, encore une fois, du cycle d'Élisée.

4. Élisée prophète, prêtre et scribe : origine et fonction du cycle d'Élisée :

Au terme de ce rapide survol de quelques récits du cycle d'Élisée, la mise en perspective avec la législation sacerdotale éclaire la nature réelle de la vocation prophétique d'Élisée : il devient prophète comme on devient prêtre. Alors que l'indépendance du cycle d'Élisée par rapport au cadre de

---

[51] Cogan & Tadmor (*op. cit.,* p. 64) ainsi que Gray (*op. cit.,* p. 506-507) pensent que ce terme ne désigne pas la plaie mais plutôt le sanctuaire où devait avoir lieu la purification. Dans les deux cas la référence à la législation sacerdotale est explicite.

[52] Cette expression exprime probablement la réintégration du malade dans la communauté de laquelle il était exclu en raison de sa maladie. Elle est utilisée avec ce sens au sujet de Myriam (Nb 12,14.15). Dans le cas de Naaman, la première partie du récit utilise le même terme אסף (2 R 5,3.6.7.11) alors qu'à partir de la scène du Jourdain, il n'est plus question de guérison mais de purification (v. 10, 12, 13).

[53] Pour tout objet ayant été en contact avec un cadavre (Lv 11,32); pour la femme après un accouchement (Lv 12.8); pour l'homme atteint d'une gonorrhée (Lv 15,3.13).

[54] Lv 13,6.13.17.58; 14,8.9.20.53

l'histoire deutéronomiste semble acquise, une dépendance étroite par rapport à une tradition sacerdotale semble se dessiner. Elisée apparaît alors comme la figure centrale d'une construction littéraire dont la fonction consiste à illustrer les lois. Élisée tel qu'on le voit à l'œuvre dans ces récits ne témoigne pas d'une forme archaïque du prophétisme mais d'un prophétisme d'un genre nouveau. Son ministère, et en particulier les nombreux miracles qui le ponctuent, illustre l'œuvre de Yhwh sur terre en faveur de ceux qui observent ses lois. Ces récits présentent le peuple dans des situations de détresse, de la famine à la domination militaire, et l'invitent à respecter les lois dictées par les prêtres afin de voir l'action de Yhwh à l'œuvre en sa faveur.

La figure prophétique d'Élisée reflète par conséquent la position des scribes qui le mettent en scène dans leurs récits. Ce sont eux les prêtres - prophètes qui à l'image d'Elisée ont pour tâche d'illustrer la loi par leur travail. Ils témoignent d'une forme nouvelle de prophétisme qui ne consiste plus à communiquer directement les paroles divines sous forme d'oracle mais à transmettre les textes déjà reçus par la communauté en tant que parole divine, en les actualisant et en leur donnant des applications concrètes. L'acte prophétique se situe maintenant dans la réinterprétation de la tradition[55].

La vocation prophétique d'Élisée est présentée de façon originale sous la forme d'une filiation entre un maître et son disciple parce que ce nouveau genre prophétique nécessite un long apprentissage des textes et des techniques d'interprétation qui ne peut se réaliser en dehors du cadre des écoles de scribes et de la filiation sacerdotale.

L'ensemble de ces éléments, qui nécessitent néanmoins d'être précisés par une étude de l'ensemble du cycle d'Élisée, convergent vers le portrait d'Élisée comme un prophète qui n'a pu avoir vécu avant le IVe siècle avant notre ère.

---

[55] Sur l'inspiration prophétique des scribes à Qumran voir G. J. BROOKE, « La prophétie à Qumrân », *in* J.-D. Macchi, *et al.* (eds.), *Les Recueils prophétiques de la Bible*, Genève 2012, p. 480-510, *spéc.* p. 488-494, ainsi que dans ce volume « Les mystères des prophètes et les oracles d'exégèse : continuité et discontinuité dans la prophétie à Qumrân ».

LES MYSTÈRES DES PROPHÈTES ET LES ORACLES D'EXÉGÈSE : CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ DANS LA PROPHÉTIE À QUMRAN

George J. Brooke, Université de Manchester

Comment devient-on prophète à Qumran? La question sera abordée sous deux aspects : l'utilisation du terme « prophète » dans la littérature sectaire de Qumran, et la nature de l'interprétation prophétique telle qu'elle est décrite dans le Commentaire d'Habacuc (1QpHab).

1. L'EMPLOI DU TERME « PROPHÈTE » DANS LA LITTÉRATURE SECTAIRE DE QUMRAN.

Considérons tout d'abord l'usage du terme (*nby'*) traditionnellement utilisé pour décrire le « prophète ». Bien que d'autres termes, tel que « voyant » (*ḥwzh*), nécessitent également une analyse, l'observation la plus frappante au sujet des écrits sectaires, retrouvés dans les onze grottes à Qumran et dans ses alentours, est que le mot « prophète » (*nby'*) ne paraît jamais être utilisé pour décrire l'activité d'un membre de la communauté ou plus largement du mouvement dont la communauté de Qumran semble avoir fait partie.

Dans l'ensemble des compositions sectaires, ainsi que dans certains textes antérieurs à la secte, trois usages du terme *nby'* se dégagent[1]. La majorité des occurrences font référence aux figures prophétiques des écritures hébraïques. Parfois ces références renvoient aux prophètes, tels Esaïe (CD IV,13) et Daniel (4Q174 Frgs. 1-3 II,3); dans d'autres cas, le terme est utilisé dans des expressions comme « la loi et les prophètes », qui semblent se référer de façon générale aux personnages que nous appelons aujourd'hui les prophètes littéraires.

---

[1] Sur l'usage de *nby'* dans les rouleaux de Qumran, *cf.* G. J. BROOKE, « Prophets and Prophecy in the Qumran Scrolls and the New Testament », *in* R. A. CLEMENTS, D. R. SCHWARTZ (eds.), *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity : Proceedings of the Ninth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, Jointly Sponsored by the Hebrew University Center for the Study of Christianity, 11-13 January, 2004* (STDJ 84), Leiden 2009, p. 32-41.

On distingue ensuite quelques cas où il est fait mention d'un prophète eschatologique, figure attendue dans un futur proche, qui apparaîtra et accompagnera les venues d'Aaron et d'Israël (1QS IX,11; 4Q158 6,6; 4Q175 5). Ce prophète eschatologique n'est jamais présenté comme un membre de la communauté sectaire, bien qu'il ait pu être considéré de cette manière.

Finalement, le terme « prophète » apparaît dans des débats où il est question des vrais et des faux prophètes (4Q375 1 I,4-6; 11Q19 LIV,8-18; LXI,1-5; 4Q339)[2]. Ce dernier usage est le plus important car il implique que la communauté qui a préservé et copié ces manuscrits considère la prophétie comme toujours possible. Il est encore nécessaire pour les membres de la communauté de distinguer entre vrais et faux prophètes. Cependant, bien que les faux prophètes puissent être explicitement nommés, incluant certaines figures contemporaines, personne du vaste mouvement représenté par la communauté de Qumran n'est jamais appelé prophète[3]. Si la communauté de Qumran et le mouvement auquel elle participe évitent d'utiliser le terme « prophète » pour décrire la fonction ou le statut d'un de ses membres, où donc trouver la vraie prophétie ? Trois motifs littéraires et sectaires fournissent des éléments de réponse.

Premièrement, les nombreuses compositions littéraires associées à la figure de David sont considérées lui avoir été transmises par prophétie : « Tout cela, il le proféra dans (l'esprit de) prophétie qui lui avait été donné de devant le Très-Haut » (11QPsa XXVII,11)[4]. Peut-être alors que quelques unes des nouvelles compositions poétiques parmi les textes de la secte peuvent également être considérées comme prophétiques. C'est du moins envisageable pour quelques unes des *Hodayot* dans lesquelles l'auteur anonyme, peut-être le Maître de justice, se positionne lui-même en opposition aux faux prophètes (1QHa XII,16).

Deuxièmement, l'espérance en la venue d'un prophète eschatologique à l'image de Moïse suggère qu'au moins quelques membres de la secte voient leurs propres interprétations de la loi (les *nistarot* qui sont cachées) comme une anticipation des choses cachées qui seront révélées ultérieurement à la communauté. La halakhah de la communauté était fondée à la fois sur la loi et les prophètes comme en atteste l'utilisation d'Ésaïe 58,13-14 en prolongement de la *halakha* sur le sabbat du Document de Damas X,16 - XI,18.

---

[2] Concernant les vrais et les faux prophètes voir la contribution de Th. Römer dans ce volume.

[3] Peut-être, après sa mort, quelques membres de la communauté sectaire ont identifié le Maître de Justice comme le prophète eschatologique ; *cf.* G. J. BROOKE, « Was the Teacher of Righteousness Considered to be a Prophet? », *in* K. DE TROYER, A. LANGE (eds.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (Biblical Exegesis and Theology 52), Leuven 2009, p. 77-97.

[4] Trad. A. DUPONT-SOMMER *in* A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO (eds.), *La Bible : Ecrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade 37), Paris 1987, p. 331.

Troisièmement, plusieurs indices montrent que l'interprétation des oracles prophétiques inaccomplis, des bénédictions ou des malédictions, était elle-même une activité proche de la divination[5]: les oracles des temps anciens étaient considérés comme des mystères divins qui nécessitaient d'être descellés par les interprètes, en particulier le Maître de Justice, à qui Dieu avait révélé leur signification.

En résumé, les membres de la communauté sont distants des prophètes des temps anciens et du prophète eschatologique à venir. Par contraste avec certaines des premières communautés chrétiennes, les membres de cette communauté paraissent réticents à se présenter eux-mêmes comme prophètes. Néanmoins, leur intérêt continu à distinguer entre les vrais et les faux prophètes sous-entend que la prophétie n'a pas cessé, mais est une réalité toujours vivante. Quelques aspects de cette réalité apparaissent à travers la poésie, les discours légaux, ainsi que les interprétations prophétiques de la communauté. Il est temps maintenant de se tourner vers quelques aspects de l'interprétation prophétique tels qu'ils apparaissent dans un texte particulier : le *Commentaire d'Habacuc* (1QpHab).

2. L'INTERPRÉTATION PROPHÉTIQUE À QUMRAN

2.1. Les textes prophétiques comme mystères divins

Pour la communauté de Qumran, les prophètes écrivains qui communiquèrent leur message à leurs contemporains les anciens Israélites, faisaient figure d'autorité. Les oracles qu'ils reçurent de Dieu étaient considérés à Qumran comme des mystères divins. Le *locus classicus* de cette compréhension des prophéties anciennes se trouve dans l'interprétation d'Habacuc 2,1-2, à la colonne VII du *Commentaire d'Habacuc* (1QpHab) :

> Et Dieu dit à Habacuc d'écrire les choses qui arriveront à la dernière génération; mais la consommation du temps, il ne la lui fit pas connaître. Et quant à ce qu'Il a dit : *afin que lise couramment celui qui la lit*,[6] — l'explication de ceci concerne le Maître de justice, à qui Dieu a fait connaître tous les mystères des paroles de ses serviteurs les prophètes[7].

Prêtons attention à quelques détails ! Dans le texte d'Habacuc 2,1-2 (et en particulier l'ouverture du livre : « L'oracle que le prophète Habacuc *vit* »[8]), le prophète reçoit le message divin sous la forme d'une vision : « Je

---

[5] Voir M. NISSINEN, « Pesharim as Divination. Qumran Exegesis, Omen Interpretation and Literary Prophecy », *in* K. DE TROYER, A. LANGE (eds.), *op. cit.*, p. 43-60.
[6] Cette phrase est répétée tout au long de l'oracle. Au sujet de l'usage de la répétition dans la prophétie voir la contribution de D. Charpin dans ce livre.
[7] Trad. DUPONT-SOMMER, *op.cit.*, p. 346.
[8] C'est moi qui souligne.

guetterai pour *voir* ce qu'il dira contre moi »[9]. L'expression ne laisse aucune équivoque : la voix divine se voit, plutôt qu'elle ne s'entend. Mais cela ne doit pas évoquer pour nous l'image d'un prophète sourd qui chercherait à lire le message divin sur des lèvres. Par cette formulation, il fait plutôt référence à une prophétie déjà couchée par écrit. Le discours divin ordonne : « Écris une vision ; donnes-en l'explication sur les tables » (Hab 2,2)[10] ; peut-être que tout ce que le prophète doit faire est de transcrire l'oracle à partir de sa vision sur des tablettes afin que d'autres puissent également les voir. Plutôt qu'imaginer le prophète comme un sourd lisant sur les lèvres, il est préférable de se le représenter comme lecteur d'une tablette céleste. Cette vision implique une double action d'écriture. L'oracle est lui-même considéré comme une forme écrite. Il est ensuite retranscrit par un prophète. Ce double acte d'écriture privilégie la forme écrite de l'oracle et indique fortement que la prophétie d'Habacuc était perçue dès son origine comme une révélation écrite. L'oracle est écrit de façon mystérieuse.

L'insistance sur la forme écrite de la prophétie ne doit pas cacher le fait qu'à Qumran l'interaction visionnaire entre Dieu et le prophète implique également un discours divin (« Dieu dit à Habacuc d'écrire »). Ceci implique que le moyen ordinaire de recevoir la vision divine pour le prophète des temps anciens implique à la fois l'ouïe et la vue. Les deux moyens se combinent selon le modèle de l'activité scribale des prophètes qui transcrivaient les oracles qu'on devait également leur lire à haute voix. Les scribes se faisaient en effet dicter, ou prononçaient eux-mêmes, les mots qu'ils étaient en train de recopier sur un nouveau manuscrit. Selon mon point de vue, ce passage d'Habacuc 2 assimile de façon très étroite le prophète au scribe et transforme la vision d'une parole divine dictée oralement en un oracle sous forme écrite.

Cette compréhension des oracles n'exclut pas d'autres formes de communications divines telle que le discours inspiré instantané qu'André Dupont-Sommer met en avant dans le premier commentaire détaillé du *Commentaire d'Habacuc*, présenté devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 26 Mai 1950, et dédié à Édouard Dhorme, professeur au Collège de France. Dupont-Sommer prête attention à l'interprétation d'Habacuc 1,5 dans la colonne II :

> Le Maître de justice était un prêtre (sur Hab 1,5). Il reçut des révélations divines : Dieu, est-il dit, « lui fit connaître tous les mystères des paroles de ses serviteurs les prophètes » (sur Hab 2,2). Ces révélations, il reçut mission de les communiquer aux Juifs: « Dieu, lit-on encore, le plaça dans [la Maison de Jud]a, pour expliquer toutes les paroles de ses serviteurs les prophètes » (sur Hab 1,5; cf. sur 2,4b). Ainsi, comme son titre l'indique, c'était essentiel-

---

[9] Les traductions de la Bible sont empruntées à la Traduction Œcuménique de la Bible.
[10] Cf. Hab. 2,2 dans les autres traductions : « Écris la prophétie : Grave-la sur des tables» (Segond, 1910); « Écris cette révélation et grave-la sur les tablettes » (Semeur, 2000); « Écris ce que je te révèle, grave-le sur des tablettes » (La Bible en français courant).

lement un Maître, un Docteur (môrè), enseignant aux autres ce qu'il avait appris « de la bouche de Dieu » (sur Hab 1,5)[11].

Au regard d'Habacuc 1,5, l'interprétation apparaît elle-même comme une nouvelle révélation divine transmise de bouche à bouche, de la bouche de Dieu directement dans la bouche du Maître. Le caractère écrit prédominant de l'oracle présenté en Habacuc 2,2, côtoie la nature orale de la révélation présentée en Habacuc 1,5[12]. L'oral et l'écrit se juxtaposent.

2.2. La structure du Commentaire d'Habacuc et le procédé d'interprétation.

La structure du *Commentaire d'Habacuc* est uniforme. Les commentaires de ce type ont été labélisé "continus" par Jean Carmignac[13]. Un court passage du texte du prophète est reproduit. Il est suivi d'un petit espace blanc[14]. Cet espace distingue clairement la citation prophétique, de son interprétation qui la suit. Le commentaire est introduit par une formule contenant le mot *pšr*, mot utilisé dans le contexte araméen contemporain pour décrire l'interprétation des rêves. Parfois l'interprétation cite une seconde fois une petite partie du texte prophétique. C'est le cas de l'extrait du *Commentaire d'Habacuc* colonne VII. L'extrait cité une seconde fois (« *afin que lise couramment celui qui la lit* ») contient une multitude d'interprétations possibles.

Il est utile de souligner deux observations concernant ce petit passage de récitation et d'interprétation de la colonne VII, afin de mettre en évidence la méthode d'interprétation. Ce procédé indique de multiples manières, que l'interprétation est à la fois distincte, mais également dans la continuité du texte prophétique qu'il interprète.

Premièrement, il est important de préciser que le don divin du Maître de Justice, qui consiste à révéler les mystères des prophètes, est lié à un acte de lecture du texte d'Habacuc[15]. Deux caractéristiques de cette activité

---

[11] A. DUPONT-SOMMER, *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la mer Morte. Communication lue devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 26 Mai 1950*, Paris 1950, p. 14-15; partiellement réimprimé dans A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte* (L'Orient ancien illustré 4), Paris 1950, p. 35-56, *spéc.* p. 44.

[12] La révélation divine peut prendre d'autres formes, tels que les rêves, cf. Apocryphe de la Genèse XIX dans lequel Abram reçoit un rêve concernant deux arbres, un rêve qui a une origine divine. Le rêve explique une difficulté de l'histoire de Genèse et disculpe Abram d'avoir essayé de tromper Pharaon au sujet de sa femme Sarah. Sur la prophétie et l'interprétation des rêves voir les discussions dans ce volume de rêve et prophétie à Mari par J.-M. Durand et dans Flavius Josèphe par Petra von Gemünden.

[13] J. CARMIGNAC, « Le Document de Qumran sur Melchisédeq », *Revue de Qumran* 7, 1970, p. 360-362; Carmignac a distingué deux types de commentaire, « continu » et « thématique ». Devorah Dimant en a proposé quatre : « continu », « thématique », « isolé », et « les autres formes », D. DIMANT, « Pesharim », *in* D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* 5, New York 1992, p. 244-251.

[14] Sur ce phénomène dans d'autres textes voir la contribution dans ce livre de L. Marti.

[15] Cette technique de lecture va plus loin et plus en profondeur que celle décrite par A. LEMAIRE, « Lire, écrire, étudier à Qoumrân et ailleurs », *in* A. LEMAIRE et S. C.

de lecture se dégagent. D'un côté, la récitation du texte prophétique et de l'autre la facilité, l'aisance avec laquelle le Maître, en tant qu'interprète, perce le mystère du texte.

Ces deux caractéristiques sont indissociables l'une de l'autre : la répétition du texte prophétique constitue la déclaration du mystère prophétique et en résulte à la fois. Dans ce sens il y a continuité prophétique entre l'activité du prophète qui a écrit, copié l'oracle divin en tant que scribe, et la répétition de cet oracle à travers la lecture orale du Maître[16].

Un passage remarquable, bien que fragmentaire, du *Commentaire des Psaumes,* concerne d'une certaine manière le Maître de Justice : « ma langue est comme le burin d'un scribe habile » (Ps 45,2). Dans le *Commentaire d'Habacuc* l'activité de lecture se superpose à celle de compréhension, du déchiffrement des mystères des prophètes à travers un don divin. La langue du Maître est l'outil du scribe. Les deux caractères, oral et écrit, du texte prophétique sont indissociables. La lecture à haute voix de la prophétie confère au scribe l'interprétation divinement inspirée. Comme William Brownlee l'écrit : « Habacuc a reçu une révélation directe de Dieu ; le Maître de Justice a reçu une interprétation inspirée au moment de sa lecture »[17].

Deuxièmement, à un degré plus profond, le langage des textes prophétiques est également un indicateur fort de ce processus d'interprétation, de la manière dont l'interprète lit. Certains savants lisent la forme verbale *yrwṣ* (Hab 2,2) non pas simplement dans son sens conventionnel de « courir », mais aussi comme le cœur d'un jeu de mot aux multiples possibilités d'interprétation.

(a) Lou Silberman a proposé, il y a déjà longtemps, que le commentateur de Qumran interprète *yrwṣ* non seulement à partir de la racine signifiant « courir », mais aussi d'après la racine *rṣṣ*, signifiant « écraser, démolir », par analogie avec la compréhension rabbinique de *pss* en Jérémie 23,29. Considérant que l'expression « le roc mis en pièce » (*pṣṣ*) est un verset biblique qui « véhicule plusieurs significations », Silberman se demande si le commentateur de Qumran ne rattache pas *yrwṣ* à la racine *rṣṣ* et en déduit que le Maître de justice peut déconstruire le texte pour y trouver le vrai sens.[18]

(b) Silberman se demande également si l'interprétation n'anticipe pas aussi la racine *trṣ* qui peut signifier « interpréter » en hébreu rabbinique.

MIMOUNI (eds.), *Qoumrân et le Judaïsme du tournant de notre ère. Actes de la Table Ronde, Collège de France, 16 novembre 2004* (Collection de la Revue des Études juives 40), Paris, Louvain 2006, p. 63-79.

[16] Cette continuité est soulignée brillamment par A. JASSEN, *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism* (STDJ 68), Leiden 2007.

[17] W.H. BROWNLEE, *The Midrash Pesher of Habakkuk* (SBLMS 24), Missoula 1979, p. 111.

[18] L.H. SILBERMAN, « Unriddling the Riddle : A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Pesher », *Revue de Qumran* 3, 1961, p. 344-345.

(c) William Brownlee ajoute à ces options la possibilité que le commentateur de Qumran déduise *yrwṣ* de la racine *rṣh* qui au *hif'il* signifie « organiser les sujets pour le débat, discourir »[19].

(d) Cette lecture implique un jeu de mot en substituant une lettre pour former le mot *ylyṣ*, un mot apparenté à la désignation du Maître comme *mlyṣ d't*, « l'Interprète (plein) de Connaissance »[20].

(e) Une cinquième proposition suggère que le commentateur de Qumran introduit lui-même dans son commentaire un jeu de mot à partir de *yrwṣ* en juxtaposant le mot à un autre aux mêmes assonances, *rzy*, « les Mystères des ».

Sur la base de nos connaissances actuelles, il n'est pas possible de déterminer lequel de ces jeux de mots est correct. Peut-être qu'aucun n'est à même de rendre compte de la manière dont le commentateur de Qumran passe du texte mystérieux à son interprétation concise. Cependant, selon mon point de vue, le passage de l'un à l'autre devait d'une certaine manière manifester la continuité entre l'interprétation et le texte source. L'inter-prétation n'est pas simplement livrée de façon arbitraire. Elle doit être capable de rendre compte et de se justifier face à son lecteur ou à son auditeur. La méthode d'interprétation doit être reconnaissable par un tiers de façon à ce qu'elle soit reconnue appropriée et vraie. Tout cela signifie qu'il n'est pas adéquat de décrire simplement comme un « inspiré » le Maître de justice ou ses successeurs, comme s'ils étaient uniquement les interprètes des oracles prophétiques inaccomplis, des bénédictions et des malédictions. Chaque inspiration de ces interprètes était encadrée par une méthode exégétique très sophistiquée, même si ces procédés nous demeurent aujourd'hui étrangers.

Pour conclure, comment devient-on prophète à Qumran? D'une part il faut souligner la discontinuité entre les membres du mouvement sectaire et les prophètes qu'ils interprètent. Cette rupture se manifeste par le refus des membres de la secte de se présenter comme prophètes. Elle se manifeste également par la distance laissée dans les manuscrits entre l'oracle prophétique et l'interprétation qui en est donnée[21]. On observe également une continuité qui se manifeste par le besoin continu de distinguer entre vrais et faux prophètes, un besoin qui implique que, de leur point de vue, la prophétie n'a pas cessé. Cette permanence s'exprime également dans quelques-unes des activités de l'élite de la secte, dans leur poésie, leur interprétation halakhique, et de façon particulière dans leurs interprétations des prophètes. Ces dernières étaient révélées par Dieu de la même

---

19 BROWNLEE, *op. cit.*, p. 111. Il présente également les propositions (d) et (e).

20 4Q171 I, 27, trad. DUPONT-SOMMER *in La Bible: Ecrits intertestamentaires*, p. 374.

21 Cette rupture est aussi reconnue par les savants qui préfèrent mettre en évidence les continuités entre l'interprétation prophétique à Qumran et la littérature rabbinique. Voir par exemple, B. NITZAN, « The Continuity of Biblical Interpretation in the Qumran Scrolls and Rabbinic Literature », *in* T. H. LIM, J. J. COLLINS (eds.), *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 2010, p. 337-350.

manière que les oracles originaux ont été donnés aux prophètes. La voie pour devenir un prophète dans la communauté de Qumran était de devenir un exégète habile, et de cette manière divinement inspiré. De tels interprètes n'ont pas seulement prononcé et écrit les interprétations des oracles des autres, mais plus précisément des « oracles prophétiques d'exégèse »[22].

[22] Quelques éléments de cette conclusion sont présentés dans mon article, G. J. BROOKE, « Prophecy and Prophets in the Dead Sea Scrolls: Looking Backwards and Forwards », *in* M. H. FLOYD, R. D. HAAK (eds.), *Prophets, Prophecy and Prophetic Texts in the Second Temple Period* (LHBOTS 427), London 2006, p. 151–65.

Prophétie juive au premier siècle
de Jean Baptiste à Josèphe[1]

Petra von Gemünden, Université d'Augsburg

Comment devient-on prophète? À cette question, les sources traitant de la prophétie juive au Ier siècle ap. J.-C. qui nous sont parvenues n'apportent en général pas de réponse, du moins pas de réponse directe. Quelquefois, lorsqu'il est fait mention d'un ou plusieurs prophètes, ceux-ci ne sont même pas nommés. S'ils le sont, leur nom ne s'accompagne que d'une brève notice qui ne répond pas aux nombreuses questions que l'on peut se poser. Malgré cela, nous avons de la chance car au Ier siècle, les prophètes sont relativement nombreux. Si nous les comparons les uns aux autres, nous sommes en mesure de faire une série d'observations et de déductions. Celles-ci feront l'objet de la première partie de cet article. Dans la deuxième partie, nous étudierons le seul prophète qui s'est exprimé de manière détaillée sur sa vocation et son activité de prophète : l'écrivain juif Flavius Josèphe. En effet, pour la prophétie juive au Ier siècle, nous ne disposons pas seulement de textes venant de sources extérieures, mais aussi de l'autoprésentation de Flavius Josèphe comme prophète.

1. Les prophètes juifs du Ier siècle selon les sources extérieures

1.1. La prophétie comme moyen d'expression d'une culture dominée par une puissance et culture étrangère

D'emblée, il est frappant de constater qu'au cours de ce siècle, il y a de plus en plus de prophètes. Pour comprendre quel contexte social et politique en fait apparaître autant, l'ethnologie moderne nous apporte une aide précieuse. En effet, à partir d'études faites dans les colonies à propos de l'apparition de « prophètes millénaristes » qui se caractérisent par leur attente d'un bouleversement imminent, radical et ultime[2], des ethnologues ont mis en évidence le fait que la prophétie millénariste était l'expression

---

[1] Je remercie vivement D. Stéphanus pour la traduction de cet article, ainsi que J.-P. Sternberger, C. Mermod-Lecourt et mes collègues d'Augsbourg C. Stoelting et A. Foerschner pour l'aide qu'ils m'ont apportée pour l'amélioration du texte français.

[2] D. C. Allison Jr., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Grand Rapids 2010, p. 85.

d'un conflit entre une culture étrangère dominante et une culture autochtone dominée[3].

La prophétie millénariste pouvait soit être empreinte de nativisme et défendre agressivement la culture à laquelle elle appartenait face à la culture étrangère, soit, en tant que mouvement de salut, appeler à l'avènement de ce bouleversement salutaire, soit encore, par un retour critique sur sa culture d'origine, et en tant que mouvement de renouveau, « revitaliser » des traditions autochtones. Certaines analogies entre la prophétie proto-judaïque et celle du christianisme primitif d'une part, et les observations des ethnologues d'autre part[4], vont nous aider à interpréter la prophétie antique[5].

En effet, la Palestine du début du millénaire était confrontée à un choc entre la culture gréco-romaine et la culture juive. Alors que les Romains ont su, jusqu'à un certain point s'attacher les élites locales en les mettant au service de leur domination[6], et que d'autre part ces élites se sont adaptées à la culture romaine, le peuple – et particulièrement la population rurale démunie – est resté dans une position critique et distanciée[7]. La peur et l'aliénation qu'il subissait dans les domaines politique, économique, social et religieux ont fourni le terreau d'attentes apocalyptiques et plus concrètement de mouvements millénaristes[8]. Les tensions entre Romains et

---

3 Pour une introduction, *cf.* H. SCHWARTZ, « Millenarianism: An Overview », *in* L. JONES (ed.), *Encyclopedia of Religion* Vol. 9, Detroit 2005², p. 6028-38.

4 Depuis la seconde moitié du XXe siècle, les théologiens ont pris ces analogies en considération, d'abord chez J. G. GAGER, *Kingdom and Community : The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs (NJ) 1975 (pour le christianisme primitif) ; *cf.* aussi D. C. DULING, « Millenialism », *in* R. L. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation,* Peabody (MA) 1996, p.183-205; D. C. ALLISON JR., *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*, Minneapolis 1998, (on y trouvera p. 78-94 « Some Common Features of Millenarianism » rassemblés en dehors de la tradition de Jésus); G. THEISSEN, « Jesus – Prophet einer millenaristischen Bewegung? Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einer sozialanthropologischen Deutung der Jesusbewegung », *in* A. Merz (ed.), *Jesus als historische Gestalt: Beiträge zur Jesusforschung* (FRLANT 202), Göttingen 2003, p. 197-228.

5 D. C. ALLISON JR. (*Constructing Jesus*, p. 86, n. 239) souligne contre la critique peu convaincante de E. SCHÜSSLER FIORENZA (*Jesus and the Politics of Interpretation*, New York, London 2000, p. 106-114) que la base de ses recherches consiste en « general historical reflections and exegesis of the texts » et qu'il n'a observé qu'*ensuite*, que ses résultats avaient une corrélation avec le « cross-cultural model » millénariste formulé par les anthroplogues et sociologues.

6 Rome s'attachait les élites locales en leur octroyant des privilèges et également des possibilités de promotion pour les récompenser de leur fidélité, *cf.* C. RIEDO-EMMENEGGER, *Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana. Jesus von Nazaret und andere Störenfriede im Konflikt mit dem Römischen Reich* (NTOA/StUNT 56), Fribourg, Göttingen 2005, p. 25 ss., 197 ss.

7 C. RIEDO-EMMENEGGER, *op. cit.*, p. 192.

8 D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids (Mi) 1983, p. 121. La révolte contre le pouvoir impérial et la culture dominante, et la réaction apocalyptico-millénariste débutent dès le IIe siècle av. J.-C.; S. R. ISENBERG, « Power through Temple and Torah in Graeco-Roman Palestine », *in* J.

Juifs se sont aggravées du fait de la situation politique précaire comme lors du recensement de Quirinius « après la réduction en province » de la Judée, la Samarie et l'Idumée par les Romains en 6-7 ap. J.-C., contre laquelle s'est insurgé Judas le Galiléen qui promettait à ses compatriotes l'intervention de Dieu en faveur d'Israël, s'ils refusaient de payer leurs impôts aux Romains[9]. Sous Tibère (14-37 ap. J.-C.), à l'époque de Jean Baptiste et de Jésus, ces tensions ont continué, mais selon Tacite, un retour à un certain calme superficiel s'est produit[10]. Lorsque le successeur de Tibère, Gaius Caligula, a voulu faire ériger et vénérer une statue à son effigie dans le temple de Jérusalem, la crise a pleinement ressurgi. La prophétie apocalyptique[11] de Mc 13 reflète probablement ce contexte de crise[12]. Elle ne s'est dénouée qu'avec la mort inopinée de Caligula – juste avant que sa statue ne soit érigée dans le temple (39-41 ap. J.-C.). Peu après, selon Josèphe, (probablement à partir de 44 ap. J.-C.), et jusqu'à la destruction de Jérusalem sous Titus en l'an 70, des prophètes de salut n'ont cessé d'apparaître, rassemblant autour d'eux de nombreux adeptes qu'ils exhortaient à sortir de la condition dans laquelle ils vivaient, dans l'attente d'un changement salutaire imminent. Comme ils annonçaient des signes merveilleux, ils ont souvent été appelés « prophètes des signes »[13].

Neusner (ed.), *Judaism and other Greco-Roman Cults : Studies for M. Smith*, Vol. 2, Leiden 1975, p. 24-52, *spéc.* p. 31ss ; *idem,* « Millenarianism in Greco-Roman Palestine », *Religion* 4, 1974, p. 26-46, *spéc.* p. 39 ss.

9 Jos, *Bell* II, 117s; Jos, *Ant* XVIII, 4 ss., 23-25 ; R. MEYER, *Der Prophet aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien. Mit einer Vorbemerkung zum Neudruck*, Darmstadt 1970, p. 74. Les troubles se sont soldés par une répression sanglante.

10 « … sub Tiberio quies » : Tacite, *Hist* 5,9,2.

11 *Cf.* G. THEISSEN: « Apokalyptisch ist die Vorstellung von der Notwendigkeit der Geschichtsereignisse, die im δεῖ γενέσθαι von 13,7 zum Ausdruck kommt. Aber nicht alles läßt sich auf diesen Nenner bringen. So finden wir die konkrete Aufforderung zur Flucht in die Berge (13,14). Hier wird nicht gesagt, was geschehen muß… Nicht alles ist im Plan Gottes festgelegt. Daher kann man von apokalyptischer Prophetie sprechen. » cf., « Die große Endzeitrede und die Bedrohung des Jerusalemer Tempels im Jahr 40 n. Chr. », *in* G. THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8), Fribourg, Göttingen, 1989, p. 133-176, *spéc.* p. 143.

12 Au sujet de Mc 13 en particulier cf. G. HÖLSCHER, « Der Ursprung der Apokalypse Mrk 13 », *ThBl* 12, 1933, col. 193-202 ; G. THEISSEN, *Endzeitrede*, p. 133-176.

13 L'expression « prophètes des signes » a été créée par P.W. Barnett et souvent reprise, cf. P. W. BARNETT, « The Jewish Sign Prophets – A. D. 40-70 – Their Intentions and Origin », *NTS* 27, 1981, p. 679-697. Pour la réception, *cf.* M. D. HOOKER, *The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus*, London 1997, p. 13ss; G. THEISSEN, A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 2001^3, p. 141s., 179, 199, 275, 278 ss. R. Horsley ne voit pas l'annonce de signes comme une caractéristique décisive des prophètes regroupés sous cette appellation – p. ex. par rapport au prophète sans nom sous Festus (60-62 ap. J.-C.), Jos, *Ant* XX, 188 ne mentionne en effet ni signes ni miracles. C'est pourquoi Horsley utilise pour ces derniers l'appellation « Action Prophets » ou « Prophets Who Led Movements » *cf.* R. A. HORSLEY, « Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus. Their Principal Features and Social Origins », *JSNT* 2, 1986, p. 3-27, *spéc.* p. 8-10, 20; *idem,* « Like One of the Prophets of

À l'opposé de ces prophètes de salut (ou des signes), le prophète de malheur Jésus, fils d'Ananias[14], clamait son « Malheur à Jérusalem! », une prophétie qui s'est finalement réalisée.

Au I[er] siècle ap. J.-C., la prophétie est donc tout d'abord l'expression d'un *conflit entre puissance romaine et culture gréco-romaine dominante et culture juive dominée.* Elle prospère dans cette situation politique instable[15].

1.2. Reconnaissance d'une figure charismatique

Dans ce contexte, des *personnes charismatiques* qui se présentent comme la « voix de Dieu »,[16] et sont reconnues comme telles par leurs adeptes, deviennent le point de cristallisation de la protestation[17]. Leur charisme se nourrit d'une part de (prétendue ou véritable) conscience et attitude

---

Old: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus », *CBQ* 47, 1985, p. 435-463, *spéc.* p. 454 ss.; S. SCHREIBER, « Jesus – ein Prophet oder der Prophet ? Eine zeitgeschichtliche Deutekategorie in den Evangelien », *in* K. KIENZLER, G. RIEDL, M. SCHIEFER FERRARI (eds.), *Islam und Christentum. Religion im Gespräch* (Augsburger Schriften zu Theologie und Philosophie 1), Münster 2001, p. 111-128, *spéc.* p. 114 et la note 12 qui parle de « prophètes de salut », appellation reprise dans le présent article.

14 Début de son activité sous Albin (62-64 ap. J.-C.). Pour Jésus, fils d'Ananias, *cf.* Jos, *Bell* VI, 300-309.

15 L'apparition du prophète égyptien est par exemple précédée d'une famine dans les années 40, ainsi que par des mesures répressives accompagnées de tensions croissantes et de violences sous Cumanus (49-52 ap. J.-C.) et Félix (52-60 ap. J.-C.), *cf.* R. A. HORSLEY, J. S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messias. Popular Movements in the Time of Jesus* (New Voices in Biblical Studies), Minneapolis, *et al.* 1985, p. 168 ss.

16 Cf. Philon, *SpecLeg* I, 315 : Philon distingue ici le προφήτης du γόης : ce dernier prétend être la voix de Dieu, mais il dit des contrevérités qu'il a inventées. Selon Jos, *Bell* VI, 285 ss, le faux prophète (ψευδοπροφήτης) a proclamé dans la ville que « Dieu leur ordonnait (θεὸς … κελεύει), de monter au Temple pour recevoir les signes de leur délivrance ».

17 Les prophètes viennent de toutes les couches de la société : Jean Baptiste est, selon la tradition de Luc, né dans une famille de prêtres (selon Lc 1,5, son père Zacharie appartenait à la classe des Abija et sa mère Elisabeth était d'ascendance aaronite) ; Jésus de Nazareth était de condition modeste, même s'il existait des groupes inférieurs tels que les journaliers et les esclaves. Jonathan le Sicaire était tisserand (Jos, *Bell* VII, 437), une profession très peu estimée ; Jésus, fils d'Ananias, était un « homme inculte de la campagne ». En revanche, Flavius Josèphe était prêtre et fils de prêtre (Jos, *Bell* III, 352) et faisait partie de la classe supérieure. Le don prophétique pouvait donc surgir dans toutes les classes de la société. Aussi bien Jésus de Nazareth que Jésus fils d'Ananias et éventuellement les prophètes de signes qui font la critique du Temple viennent de la campagne ; pour ce dernier point, cf. G. THEISSEN, «Die Bedeutung der Tempelprophetie Jesu für die ersten Christen. Die Wirkungsgeschichte der Tempelprophetie im 1. Jh. n. Chr.», *in* G. THEISSEN, H.U. STEYMANS et al. (eds.), *Jerusalem und die Länder. Ikonographie – Topographie – Theologie*, FS M. Küchler (NTOA/StUNT 70), Göttingen 2009, p. 149-201, *spéc.* p. 178ss; G. THEISSEN, «Die Tempelweissagung Jesu. Prophetie im Spannungsfeld von Stadt und Land», *in* G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1982[2], p. 142–159; cf. R. A. HORSLEY, « Prophets of Old », p. 437: « popular prophets stemmed basically from the peasantry. »

prophétiques[18], et d'autre part de la reconnaissance de celles-ci par certains adeptes. Selon Josèphe, deux prophètes de salut, Theudas et « l'Égyptien », se désignent eux-mêmes explicitement comme « prophètes »[19]. À propos d'autres prophètes, Josèphe écrit avec mépris :

> « Des charlatans et des imposteurs machinant, sous couleur d'inspiration divine (προσχήματι θειασμου=), révolutions et changements, prêchaient aux foules de s'abandonner aux puissances divines ... (πραγματευόμενοι δαιμονᾶν)»[20].

Au delà des accents polémiques, cette description montre que ces prophètes se réclamaient d'une inspiration divine et qu'ils avaient la capacité de déclencher, chez de nombreuses personnes, des effets extatiques[21].

Le charisme est donc une *interaction* entre la personne charismatique et les adeptes qu'elle peut gagner à sa cause. Cela suppose que le rôle revêtu par le prophète soit socialement reconnu. On peut distinguer différents types de prophètes : les prophètes de malheur comme Jésus, fils d'Ananias qui, avec son « Malheur à Jérusalem ! », rappelle fortement Jérémie[22], ou encore Jésus quand il vitupère contre le temple[23]. En revanche, les prophètes de salut apparus avant la prise de Jérusalem font penser à Moïse, le grand prophète de l'Exode et à Josué, son successeur et prophète de l'entrée en Terre promise[24]. Pour de nombreux prophètes de salut, la

---

[18] Josèphe prétend que c'est à dessein que les tyrans choisissaient des pseudo-prophètes qui proclamaient l'aide de Dieu et faisaient naître l'espoir chez les gens, afin d'empêcher une majorité d'entre eux de changer de camp (*cf.* Jos, *Ant* VI, 286s). Mais cette remarque polémique fait plutôt penser à de la propagande pour le tyran qu'à de vrais prophètes. Demeure cependant la question de savoir dans quelle mesure le rôle prophétique de Flavius Josèphe était « sincère », ou s'il prenait cette attitude pour des raisons apologétiques. Pour moi, il semble y avoir une relation étroite entre les deux. Même si au début Josèphe n'a fait que prendre l'attitude d'un prophète, à long terme, cela n'a pas dû être sans conséquences sur l'idée qu'il se faisait de lui-même.

[19] Jos, *Ant* XX, 97 ; ces prophètes sans nom (dont nous parle Josèphe) se sont manifestés sous Félix (52-60 ap. J.-C.).

[20] Jos, *Bell* II, 259.

[21] *Cf.* Th. M. CRONE, *Early Christian Prophecy. A Study of Its Origin and Function*, Baltimore (Ma) 1973, p. 131: « The use of the term δαιμονᾶν suggests that these groups appeared as enthusiastic or even frenzied pneumatics ».

[22] Jésus, fils d'Ananias, *cf.* Jos, *Bell* VI, 288-309 ; pour ses lamentations sur Jérusalem, cf. par ex. Jer 7,34 ; 19 ; 22,1-9 ; 26. R. A. HORSLEY, J.S. HANSON, *Bandits*, p. 185s, qui qualifient Jésus, fils d'Ananias, et Jean Baptiste d'« oracular prophet », appellation sous laquelle seraient à ranger également parmi les prophètes classiques Amos et Jérémie.

[23] *Cf.* Mc 11,17 ; 13,1s ; 14,58 ; 15,29 ; Jn 2,19 ; EvThom 71.

[24] Theudas par exemple veut traverser le Jourdain avec ses adeptes (Jos, *Ant* XX, 97) – le Jourdain s'ouvrirait et permettrait une traversée aisée, ce qui rappelle la traversée du Jourdain par Josué (Jos 3-4) et/ou celle de la mer Rouge par Moïse (Ex 14) (*cf.* à cet égard Ch. GRAPPE, « Jésus parmi d'autres prophètes de son temps », *RHPhR* 81, 2001, p. 387-411, spéc. p. 394 et la note 30 ; Ch. RIEDO-EMMENEGGER, *op. cit.*, p. 247s), mais moins Elie (et Elisée, 2 R 2,6-8). Le prophète d'Égypte qui emmène ses

pratique des miracles est un signe d'authenticité[25]. Cependant, le miracle d'authentification n'est pas associé au prophète écrivain classique (par exemple Jérémie). Jésus le refusait (Mc 8,12) et Jésus, fils d'Ananias, n'en est pas crédité[26].

1.3. Une conscience vivante des traditions bibliques

Face au conflit, les prophètes réactivent des espérances des Écritures Saintes et les revitalisent en paroles et en actes dans l'attente d'un changement fondamental imminent. Cela suppose *une conscience vivante des traditions prophétiques,* qui se manifeste par des marqueurs d'identité comme l'habillement et la nourriture, des comportements et des discours prophétiques[27], ainsi que des attentes de salut et de jugement inspirées par

---

adeptes d'abord dans le désert (Jos, *Bell* II, 261s) rappelle Moïse et son annonce disant que, sur son commandement, les murs de Jérusalem s'écrouleront (Jos, *Ant* XX, 170), fait écho à la prise de Jéricho sous Josué (Jos 6). Le Josué de la Bible hébraïque est désigné à plusieurs reprises comme prophète. En Jos 6,26, il prédit, après la destruction de Jéricho, que cette ville sera reconstruite et 1 R 16,34 prend note de l'accomplissement de sa prédiction au temps du roi Akhab, en témoigne aussi l'utilisation de la formule employée pour la parole du messager en Jos 7,13 ; Jos 24,2 renforçant la présentation prophétique de Josué, cf. R. THEN, « *Gibt es denn keinen mehr unter den Propheten?* » *Zum Fortgang der Prophetie in frühjüdischer Zeit* (BEATAJ 22), Frankfurt, Bern, New York, Paris 1990, p. 98-103.

25 Jos, *Ant* VIII, 408 (en référence à Michée) : « …on va savoir s'il est véridique et s'il a la puissance de l'esprit divin : qu'il me paralyse aussitôt la main si je le frappe maintenant, tout comme Yédo dessécha la main droite du roi Jéroboam qui voulait le saisir » cf. E. NODET, *Flavius Josèphe. Les Antiquités Juives, Vol. IV : Livres VIII et IX*, Paris 2005. C'est pour cette raison que ces prophètes de salut sont souvent classés, depuis Barnett, sous l'appellation de « prophètes des signes » (cf. n.12).

26 Alors que les prophètes écrivains classiques ne font pas de miracles (donc ne se présentent pas comme prophètes de signes), on trouve la mention de miracles chez des prophètes antérieurs comme Moïse, Josué, Elie et Elisée. Dans les légendes prophétiques des *Vitae Prophetarum* plus tardives, on trouve aussi quelques prophètes écrivains qui font des miracles comme Jérémie (*VitProph* 2,5) ; Ezéchiel (*VitProph* 3,8-10.11s.) et Zacharie (*VitProph* 15,1). Jésus, fils d'Ananias, qui fait partie des prophètes classiques n'accomplit pas de miracles, on n'en connaît pas non plus en ce qui concerne Jean Baptiste. Selon la tradition, Jésus a manifestement agi aussi comme thaumaturge mais il s'est refusé à donner les signes demandés ou à accomplir des miracles, si ce n'est pour se mettre en scène (Mc 8,12 ; Mt 4,1-11). Étant donné que les gens, en Mc 6,14, tentent d'expliquer les δυνάμεις (miracles) de Jésus par le fait que Jean Baptiste est ressuscité d'entre les morts, on peut se demander si ce dernier n'a pas également accompli des miracles, cf. R. MEYER, *Prophet, p. 40.115* ; R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition. Mit einem Nachwort von G. Theissen*, Göttingen 1995[10], p. 329, n. 3 ; idem, *Das Evangelium des Johannes* (KEK 2), Göttingen 1968[19], p. 300, n. 4 ; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (BZNW 349), Berlin 1968, p. 40; contre ce point de vue, cf. E. BAMMEL, « John did no miracle », *in* C. F. D. MOULE (ed.), *Miracles. Cambridge Studies in their Philosophy and History*, London, New York 1966[2], p. 181-202, spéc. p. 186.

27 Des genres et des signes.

la Bible. Le manteau en poil de chameau de Jean Baptiste et sa ceinture de cuir[28], rappellent l'habit prophétique du prophète Elie (2 R 1,8) par exemple[29]. La façon dont il se nourrit, son refus de l'alcool[30], évoquent les Nasiréens[31], ou le prophète Daniel[32]. Sa présence dans le désert renvoie aux traditions bibliques du désert[33], et lorsqu'il proclame : « Préparez le chemin du Seigneur ! Rendez droits ses sentiers! » (Mc 1,2s), il cite explicitement le prophète Esaïe[34]. Quand il exhorte ses auditeurs et les met en garde[35], il a recours à la forme prophétique de menace et de jugement que l'on trouve dans la Bible hébraïque. Son appel à la conversion en vue du jugement imminent s'ancre dans le message central de nombreux prophètes vétéro-testamentaires dont il reprend la forme et les images tout en les renforçant[36].

Les prophètes de salut reprennent les grands thèmes traditionnels de libération relatifs à l'Exode et à la conquête, en référence aux grands leaders prophétiques comme Moïse et Josué. Déjà à l'époque vétéro-testamentaire, mais aussi intertestamentaire, ces actes de libération appartenant au passé ont été interprétés de manière typologique, comme anticipation de nouvelles expériences libératrices[37]. Ces traditions prophétiques et leurs interprétations typologiques ont pu être réactivées par les prophètes de salut non seulement en paroles, mais aussi par des actions[38]. L'un d'eux par exemple a marché vers le Jourdain, dans l'espoir

---

28 Cf. Mt 3,4.

29 Le manteau comme vêtement du prophète cf. 1 R 19,13.19 ; 2 R 2,8.13s ; ainsi que 1 S 28,14 ; Za 13,4 ; selon le Martyre d'Isaïe (= AscI) 2,10, Esaïe et tous les prophètes croyants étaient également « vêtus d'un sac » (A CAQUOT [trad.], « Martyre d'Isaïe », *in* A. DUPONT-SOMMER, M. PHILONENKO (eds.), *Écrits Intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade 337, Paris 1987, p. 1017-1033, *spéc.* p. 1027). Mais « sac et nudité », qui sont mentionnés également dans ce contexte, peuvent aussi exprimer le deuil, selon l'interprétation de A. CAQUOT, « Bref commentaire du Martyre d'Isaïe » *Semitica* 23, 1973, p. 65-93, *spéc.* p. 78. Selon He 11,37s, les prophètes étaient vêtus de peaux de moutons et de peaux de chèvres (μηλωταῖς, αἰγείοις δέρμασιν), errant dans les déserts et les montagnes, les grottes et les cavités de la terre, cf. 1 Clem 17,1 (« qui parcouraient le pays en peaux de chèvres et peaux de moutons, annonçant la venue du Christ », se référant à Elie, Elisée et Ezéchiel, les prophètes).

30 « Des sauterelles et du miel sauvage, pas de boisson enivrante » (Mt 3,4).

31 Nb 6,2ss; Jos, *Bell* II, 313.

32 « Je ne mangeai aucun mets délicat, ni viande ni vin n'entrèrent dans ma bouche… » (Dn 10,3).

33 Es 40,3 ; Es 51,9ss ; Os 2,16 ; 12,10.

34 Es 40,3 (LXX).

35 Mt 3,7s.10.

36 P. VON GEMÜNDEN, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung* (NTOA 18), Fribourg, Göttingen 1993, p. 122-130, 182-185; D. E. AUNE qualifie l'activité de Jean Baptiste de « *conversionist* response to the world » (*Prophecy*, p. 127).

37 Par le Deutéro-Esaïe (nouvel Exode) et à Qumran.

38 Cf. R.A. HORSLEY, « Prophets of Old », p. 461s. : « figures … recognized as prophets, acted upon or *acted out* the typological pattern » ; D. E. AUNE, les qualifie, par con-

que celui-ci s'ouvrirait comme jadis lors de la conquête[39]. Cependant, les Romains et leurs auxiliaires ont régulièrement employé la force pour réprimer de telles actions.

1.4. Une interprétation de la situation historique à travers les traditions prophétiques

La réactivation de la tradition prophétique peut prendre différentes formes. Elle dépend de l'*interprétation subjective de la situation* par le prophète et des *changements objectifs de cette situation*.

1.4.1. L'interprétation subjective de la situation

Tandis que plusieurs prophètes de salut continuaient à attendre un changement salutaire presque jusqu'à la destruction de Jérusalem et du Temple, Jésus, fils d'Ananias, a parcouru la ville durant sept années en répétant son « Malheur à Jérusalem ! »[40]. La même situation pouvait donc susciter des interprétations opposées[41]. On peut également discerner un changement dans la parole prophétique entre Jean Baptiste et Jésus[42], bien qu'ils aient été tous deux actifs principalement en Galilée et sous Tibère, donc à une époque où un certain calme était revenu. Pour Jean Baptiste, la fin était imminente (il annonçait surtout la proximité du jugement) alors que pour Jésus qui vivait aussi dans l'attente du jugement, le temps se « prolongeait » (pour ainsi dire grâce à la miséricorde de Dieu qui différait le jugement) pour laisser place à un message et à des expériences de salut[43].

1.4.2. Les changements objectifs de la situation

Outre certaines différences dans *l'interprétation subjective* de la situation, des différences objectives dans *la situation concrète* ont pu donner lieu à

---

traste avec Jean Baptiste de « *revolutionist* response [to the world] » (*Prophecy*, p. 127).

39 Il s'agit de Theudas et de ses adeptes selon Jos, *Ant* XX, 97s.

40 Jos, *Bell* VI, 304s., 307, cf. Jos, *Bell* VI, 309 : « Malheur à la ville et au peuple et au Temple! »

41 Les prophètes de salut et Jésus, fils d'Ananias, se réfèrent à différentes traditions vétérotestamentaires et sont à classer sous divers types de prophètes, voir plus haut. Les prophètes de salut rassemblaient une foule d'adeptes, contrairement à Jésus, fils d'Ananias, qui était relativement isolé – même s'il recevait de la nourriture de la part de certains (Jos, *Bell* VI, 307).

42 À condition de prendre les sources connues comme base. D. C. ALLISON JR. souligne que nous ne disposons que de très peu de textes sur Jean Baptiste, ce qui rend la comparaison avec Jésus difficile. Il y manque certains aspects importants de son message et de son activité qui pourraient changer notre image de Jean Baptiste et la comparaison avec Jésus (*Constructing Jesus*, p. 205). Vu l'état des sources nous ne pouvons tenter qu'une comparaison sous réserve – en partant des sources parvenues jusqu'à nous.

43 *Cf.* P. VON GEMÜNDEN, *op. cit.*, p. 139ss ; G. THEISSEN, A. MERZ, *op. cit.,* p. 194. D'ailleurs pour Jésus, ce temps accordé par Dieu représentait déjà une expérience de salut.

diverses manières d'actualiser la même tradition. Jean Baptiste et la plupart des prophètes de salut recourent au thème du désert qui est – selon une tradition vétérotestamentaire – le lieu salutaire du lien entre Dieu et son peuple. Il est également le lieu du renouveau après que le peuple se soit détourné de YHWH (Os 2,16s). Mais en fonction de la situation historique, ce renouveau est interprété différemment.

Jean Baptiste a vécu – tout comme Jésus – durant une période plutôt calme sous Tibère. Il exige un renouveau *à l'intérieur* du peuple d'Israël. Les prophètes de salut, quant à eux, proclament un renouveau par la libération du peuple d'Israël de l'occupant *extérieur.* Jean Baptiste annonce un jugement *contre* son peuple : il appelle les Juifs à une conversion individuelle en réponse à la menace du jugement de Dieu. Le seul moyen de se sauver, c'est une conversion profonde exprimée par le baptême. Par contre, les prophètes de salut apparaissent non plus dans la période calme sous Tibère, mais *après que* Caligula ait voulu faire ériger sa statue dans le Temple de Jérusalem pour qu'on la vénère. L'assassinat de Caligula[44], peu avant cette profanation du Temple, a pu être compris par les Juifs comme une punition du profanateur et une intervention divine en vue du salut du temple – le cœur du culte et de la nation d'Israël[45]. Est-ce un hasard que les prophètes des signes apparaissant *après* ce changement marquant se retournent non pas contre le peuple (comme Jean Baptiste), mais contre les occupants étrangers romains ? L'exode au désert est pour eux synonyme de la sortie des structures au service de l'occupant. Ils proclament que dans le désert, Dieu montrera aux foules des « signes précurseurs de leur libération » (σημεῖα ἐλευθερίας) »[46], et l'un d'eux[47], promet même aux hommes « salut et délivrance de leur misère … s'ils le suivent jusque dans le désert »[48].

Il paraît donc probable que la prophétie de jugement de Jean Baptiste contre son propre peuple, d'un côté, et la prophétie de salut imminent des prophètes de salut en faveur des Juifs (contre les étrangers), de l'autre côté, soient en lien avec le changement de la situation intervenu entretemps, à savoir la « défaite » de Caligula voulant se faire vénérer au temple de Jérusalem face au Dieu d'Israël.

---

44 En 41 ap. J.-C.

45 C'est l'hypothèse de G. THEISSEN, *Tempelprophetie*, p. 165.

46 Ainsi des prophètes non explicitement nommés, sous le procurateur romain Félix, selon Jos, *Bell* II, 259, trad. RIEDO-EMMENEGGER, *op. cit.,* p. 250, voir aussi Jos, *Ant* XX, 167s. Le prophète égyptien, lui aussi, (52-60 ap. J.-C.) conduit ses adeptes au désert (Jos, *Bell* II, 261s) et de là, jusqu'à la montagne dite « des Oliviers » puis à Jérusalem.

47 Un prophète anonyme sous Festus (Festus : 60-62 ap. J.-C.).

48 Jos, *Ant* XX, 188 (trad. RIEDO-EMMENEGGER, *op. cit.*, p. 255). Selon M. DE JONGE, «Josephus und die Zukunftserwartungen seines Volks », *in* O. BETZ, K. HAACKER, M. HENGEL (eds.), *Josephus - Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*, FS O. Michel, Göttingen 1974, p. 218 n. 36, c'est peut-être un doublet de Jos, *Bell* II, 259.

2. L'AUTOPRÉSENTATION DE FLAVIUS JOSÈPHE COMME PROPHÈTE

Dans la deuxième partie de notre contribution, nous allons nous pencher plus précisément sur le seul « prophète » juif du Ier siècle qui ait laissé un témoignage sur lui-même : Flavius Josèphe, aristocrate de Jérusalem, général lors de la révolte juive[49], puis historien sous les Romains[50]. Josèphe ne se dit pas explicitement prophète (προφήτης)[51], mais il se présente et

[49] 66-67 ap. J.-C.

[50] Né en 37-38 ap. J.-C.

[51] Dans le contexte du tout début de l'ère chrétienne, on observe en général une certaine prudence pour se qualifier soi-même ou qualifier ses contemporains de « prophète », cf. M. KARRER, « Jesus unter den Propheten », *in* D. BELL, H. LIPSKI-MELCHIOR, J. VAN LUPKE, B. VENTUR, (eds.), *Menschen suchen – Zugänge finden. Auf dem Weg zu einem religionspädagogisch verantworteten Umgang mit der Bibel,* FS Chr. Reents, Wuppertal 1999, p. 218-232. À cela correspond également le fait que Josèphe n'emploie jamais le verbe προφητεύειν pour qualifier son activité, mais les verbes προμαντεύεσθαι et προειπεῖν (cf. Jos, *Bell* III, 405s ; Th. M. CRONE, *op. cit.*, p. 146. Les chercheurs ont souvent mis cela en lien avec l'idée de la prophétie éteinte, idée exprimée dans de nombreux textes rabbiniques depuis la période tannaïtique, cf. seulement *tSot* 13,3 : « Seit die letzten Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi starben, wich der heilige Geist von Israel » (trad. G. Stemberger, « Propheten und Prophetie in der Tradition des nachbiblischen Judentums », *in* I. BALDERMANN (ed.), *Prophetie und Charisma,* (JBTh. 14), Neukirchen-Vluyn 1999, p. 145-174, *spéc.* p. 155) ; cf. aussi H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Vol. 1, München 1922, p. 127, note b ; J. BLENKINSOPP, « Prophecy and Priesthood in Josephus », *JJS* 25, 1974, p. 239-262, *spéc.* p. 240 avec la note 4 ; aperçu chez R. THEN, *op. cit.,* p. 26-42 ; Th. M. CRONE, *op. cit.*, p. 143. On a voulu trouver aussi cette idée dans Jos, *Ap* I, 37s.41 où il est dit : « Depuis Artaxerxes jusqu'à nos jours, tous les événements ont été racontés, mais on n'accorde pas à ces écrits la même créance qu'aux précédents, parce que les prophètes ne se sont plus exactement succédés » (Th. Reinach, L. Blum, *Flavius Josèphe, Contre Apion*, Paris 1930. Pour une édition plus récente : F. SIEGERT (ed.), *Flavius Josephus, Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem), Vol. 1, Première recension de l'entière tradition [grec, latin, arménien], analyse critique littéraire et traduction allemande* (SIJD 6), Göttingen 2008, p. 104). Dans Jos, *Ap* I, 37ss, on voit cependant que pour Josèphe, la prophétie continue encore *après* Artaxerxes (avec W. C. VAN UNNIK, « Die Prophetie bei Josephus », *in idem*, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller, Franz Delitzsch Vorlesungen N.F.*, Heidelberg 1978, p. 41-54, spéc. p. 47s). Également en faveur de cette thèse, l'observation indiquant que dans ses *Antiquités*, Josèphe a omis les passages relatifs à l'absence des prophètes en 1 M 4,46 ; 9,27 ; 14,41 et qu'il a modifié 1 M 9,27 en Jos, *Ant* XIII, 5 de manière significative (« Ce fut, en Israël, une oppression comme il n'y en avait pas eu depuis la fin des temps des prophètes »), (*cf.* W. C. VAN UNNIK, « Prophetie », p. 48, n.23). Dans le premier livre des Maccabées, on ne parle pas d'une absence fondamentale de prophètes qui serait due à la fin de la période prophétique proprement dite, mais seulement du fait que depuis quelque temps, aucun prophète n'est apparu (G. STEMBERGER, *art. cit.*, p. 153). On peut même déduire de 1 M 4,46 ; 9,27 ; 14,41 que l'on attendait l'arrivée d'un prophète crédible, cf. O. MICHEL, « Spätjüdisches Prophetentum » *in Neu-testamentliche Studien für R. Bultmann* (BZNW 21), Berlin 1954, p. 60-66, *spéc.* p. 60. Pour Josèphe lui-même, nous pouvons donc retenir que, contrairement à la conception rabbinique, la prophétie n'est pas éteinte, mais qu'après Artaxerxes (465-424 av. J.-C.) il n'existe plus de succession continue

décrit sa fonction en des termes liés à la prophétie : il se désigne comme « élu » (par Dieu) (ἐπιλέγομαι)[52], comme «messager » (ἄγγελος)[53], « envoyé par Dieu » (ὑπὸ θεοῦ προπεμπόμενος),[54] serviteur (διάκονος), et même « interprète de la voix divine » (διάκονος τῆς τοῦ θεοῦ φωνῆς)[55]. Dans son discours aux Zélotes qui défendent Jérusalem contre les Romains, il se compare indirectement au prophète Jérémie[56]. Par ailleurs, dans les

---

des prophètes (ἀκριβὴς διαδοχή) et par conséquent plus de garantie de qualité (W. C. VAN UNNIK, « Prophetie », p. 48 : « die ununterbrochene Lehrtradition ... garantiert die Zuverlässigkeit der Lehre »). En Jos, Ap I, 38-41, il s'agit de témoignages de l'histoire d'Israël *crédibles* et de l'appréciation *qualitative* de la tradition, et non de la fin de la prophétie (R. THEN, *op. cit.*, p. 23s, 25, 43 ; G. STEMBERGER, *art. cit.*, p. 152ss.)

Josèphe emploie la *notion* de προφήτης pour des personnages de la période postbiblique, uniquement dans le sens péjoratif (de pseudo-prophètes) pour ceux que l'on appelait « prophètes des signes ». En revanche, l'asmonéen Jean Hyrcan n'est pas du tout qualifié de manière négative. Selon Jos, *Bell* I, 68s, « cet homme vraiment béni … ne laissa quant à lui rien à reprocher à la Fortune » car « il fut le seul à posséder les trois prérogatives : le gouvernement de sa nation, la grande-prêtrise et la prophétie (προφητείαν)». Selon ce qu'il écrit dans *Vita* 1,2ss, A. PELLETIER, *Flavius Josèphe. Autobiographie, entièrement revue et augmentée*, Paris 1983[2], (en allemand : F. SIEGERT, *et al.*, *Flavius Josephus. Aus meinem Leben (Vita). Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Münster, Tübingen 2001) il aurait eu des liens de parenté avec « les descendants d'Asmonée » du côté maternel (ἀπὸ τῆς μητρός). Mais cette indication pose problème, cf. G. MAYER, « Josephus Flavius », *TRE* 17, 1993, p. 258-264.

Pour ce qui concerne l'époque postbiblique, Josèphe attribue le don prophétique aux Esséniens (sans utiliser explicitement le terme προφήτης) (Jos, *Bell* II, 159) et parle nommément d'Esséniens dont les prophéties se sont réalisées (Judas, Manaemus et Simon). Plus loin, il qualifie aussi Jésus, fils d'Ananias (et lui-même) de prophète.

Pour ce qui est de l'époque biblique, Josèphe associe la *vraie* prophétie à l'Esprit de Dieu (Jos, *Ant* VIII, 408) : quand l'Esprit de Dieu tombe sur l'homme, celui-ci se met à prophétiser; dans Jos, *Ant* VI, 166, il dit à propos de David : « Celui-ci commença de prophétiser, grâce à l'Esprit divin (θεοῦ πνεύματος) qui avait pénétré en lui (εἰς αὐτὸν μετοικισαμένου) », (trad. E. NODET, *Flavius Josèphe, Les Antiquités Juives*, *Vol. III : Livres VI et VII*, Paris 2001, p. 52); et à propos des hommes envoyés par Saül : « Saisis … de l'inspiration divine (θείου … πνεύματος), ils se mirent à prophétiser avec eux [sc. prophètes] » Jos, *Ant* VI, 222 (trad. E. NODET, *Antiquités Juives*, Vol. III, p. 67); cf. Jos, *Ant* VIII, 408). Il est devenu ἔνθεος et même θεῖος (Jos, *Ant* X, 35). Comme le montre Balaam, l'Esprit divin saisit le prophète (Jos, *Ant* IV, 118s): « Balaam is no longer himself but is completely overcome by the divine spirit… Apparently Josephus understood O.T. prophecy as a type of enthusiasm or even frenzy » (Th. M. CRONE, o*p. cit.*, p. 142s).

52 Jos, *Bell* III, 354.

53 Jos, *Bell* III, 400.

54 Jos, *Bell* III, 400.

55 Jos, *Bell* IV, 626.

56 Les zélotes devaient avoir du respect pour Josèphe, comme leurs ancêtres en avaient eu pour Jérémie dans une situation analogue (Jer 26), quand il admonestait le roi Sédécias et ses sujets lors du siège de Jérusalem par les Babyloniens (cf. Jos, *Bell* V, 392s): « Jérémie avait beau leur crier qu'ils provoquaient la colère de Dieu à cause de leurs offenses envers lui et qu'ils allaient être réduits en captivité s'ils ne livraient pas la ville, ni le roi, ni le peuple ne le mirent à mort. Mais vous – sans parler de vos

écrits de Josèphe, il est frappant de constater de nombreuses correspondances typologiques[57] entre la description des prophètes vétéro et intertestamentaires et celle qu'il fait de lui-même[58]. De toute évidence, Josèphe se décrit par analogie aux prophètes de la Bible hébraïque. À l'inverse, il décrit ceux-ci selon son propre personnage, ajoutant dans ses descriptions des prophètes des éléments qu'il juge importants, mais qui n'existent pas dans les sources bibliques. On trouve surtout des correspondances typologiques entre la description qu'il fait de lui-même et celle des prophètes Jérémie et Daniel[59]. Bref, tout cela indique chez lui une image de soi – ou tout au moins une posture – de nature prophétique[60].

Au sujet de notre question : « Comment devient-on prophète? », nous relèverons certains éléments de la situation personnelle de Josèphe. En

violences à l'intérieur de la ville, car je ne saurais qualifier vos infractions à la Loi – vous m'insultez… ». À ce sujet D. DAUBE: « Bold language indeed, with no parallel anywhere in Talmud or Midrasch »; cf., « Typology in Josephus », *JJS* 31, 1980, p. 18-36, *spéc.* p. 20); S. J. D. COHEN: « Josephus saw himself as the Jeremiah of his time », cf. « Josephus, Jeremiah, and Polybius », *History and Theory, Studies in the Philosophy of History* 21, 1982, p. 366-381, *spéc.* p. 368. Josèphe omet de dire dans son discours aux assiégés de Jérusalem que Jérémie n'a pas été particulièrement bien traité par les siens.

57 Les correspondances typologiques jouent un rôle important dans la compréhension humaine en général, et encore plus dans la tradition juive et chrétienne. Un certain nombre de personnages, lieux, institutions et événements sont consciemment ou inconsciemment perçus et interprétés en fonction de ceux du passé. Mais inversement, le passé est perçu et interprété à partir du présent. Il s'agit donc d'un processus de perception et d'interprétation *circulaire* (D. DAUBE, « Typology », p. 21ss, et à sa suite, R. GRAY, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine. The Evidence from Josèphe*, New York, Oxford 1993, p. 71. Ils l'illustrent à l'aide de plusieurs exemples, parmi lesquels celui d'un homme qui épouse une femme qui lui rappelle sa mère. S'il partage longtemps la vie de cette femme, sa mère lui rappellera toujours plus sa femme. Ou l'exemple de l'historien qui interprète Staline comme un Ivan le Terrible moderne. Il risque de percevoir Ivan à travers Staline et à l'inverse projeter des éléments caractéristiques de la personnalité et de la carrière de Staline sur Ivan le Terrible.

58 Des correspondances entre la description que Josèphe fait de lui et les prophètes de la Bible hébraïque ont été établies dans D. DAUBE, « Typology », p. 26ss; idem, « 'I Believe' in Jewish Antiquities XI.237 », *JJS* 27/2, 1976, p.142-146 et R. GRAY, *op. cit.*, p. 70ss.

59 Jérémie et Daniel constituent manifestement les modèles les plus importants pour Josèphe, cf. W. C. VAN UNNIK, « Prophetie », p. 52s. Au-delà de Jérémie et Daniel, on peut observer, dans le portrait de Josèphe, des correspondances avec Esther et Mardochée, et aussi (mais de manière moins prononcée) avec Joseph (dans *b Megillah* 14a.b, Esther est considérée comme une prophétesse ; dans le Ps 105, 19 Joseph est très proche de la figure d'un prophète), cf. D. DAUBE, « Typology », *spéc.* p. 26-36; idem, « I Believe », p.142-146 . Josèphe se voyait lui-même bien davantage dans le sillage des prophètes Jérémie et Daniel que de Joseph, cf. R. GRAY, *op. cit.* , p. 77ss ; M. DE JONGE, *art. cit*, p. 206s.

60 Cf. également G. MAYER, *art. cit*, p. 259: Josephus « sah … sich als Prophet » et D. E. AUNE, « The Use of ΠΡΟΦΗΤΗΣ in Josephus », *JBL* 101, 1982, p. 419ss, *spéc.* p. 421; S. J. D. COHEN le formule de manière plus prudente (*art. cit*, p. 369, n. 10).

tant que chef militaire en Galilée[61], Josèphe se trouve impliqué dans le conflit entre culture romaine dominante et culture juive en danger. Il est chef d'un mouvement de révolte[62], même s'il n'en voudra plus rien savoir par la suite. Quand le général romain Vespasien apparaît, Josèphe se retire dans la forteresse de Jotapata que Vespasien assiège[63]. Quand celle-ci tombe, Josèphe réussit à échapper au massacre « aidé par quelque secours divin », en se laissant glisser dans une citerne profonde, communiquant latéralement avec une caverne spacieuse invisible d'en haut »[64]. La cache est finalement découverte. Vespasien ordonne d'entamer des négociations avec lui. Josèphe reste indécis : « Les soldats, furieux, se disposaient à incendier la caverne… »[65]. Dans cette situation hautement périlleuse, Josèphe hésite entre se rendre aux Romains ou le suicide. C'est alors que Josèphe reçoit une révélation de Dieu[66], qui, comme l'a formulé Otto Betz, « métamorphose le chef militaire douteux en prophète»[67]. Selon ce qu'il écrira des années plus tard dans son témoignage[68], il aurait alors compris

---

[61] A partir de 66 ap. J.-C. En raison des contradictions entre la *Guerre des Juifs* et la *Vie de Josèphe*, il y a un doute sur sa mission exacte, *cf.* E. NODET, « Introduction », *Flavius Josèphe, Les Antiquités Juives, Vol. I : Livres I à III*, Paris 1992[2], p. V-XLV, ici p. VII. – Josèphe a un rôle particulièrement important parce que les Romains « (du fait de la situation géographique) ne pouvaient attaquer pratiquement que du nord » (P. SCHÄFER, *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*, Paris 1989, p. 147).

[62] Il s'agit d'une révolte nativiste et Josèphe est donc à considérer (d'abord) comme nativiste. On peut intégrer dans ce contexte un rêve qui, selon Mason forme le point central de la composition de la *Vita* de Josèphe (S. MASON, « An Essay in Character : The Aim and Audience of Josephus Vita », *in* F. SIEGERT, J. U. KALMS (eds.), *Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997* (MJSt 2), Münster 1998, p. 31-77, *spéc.* p. 56). Josèphe raconte en Jos, *Vita*, 208s un rêve nocturne merveilleux qu'il a fait alors qu'il était triste et bouleversé. Il se trouvait alors dans une situation de crise car il avait appris, par une lettre de son père, que ses adversaires allaient le destituer, voire – s'il s'y opposait – le tuer (Jos, *Vita*, 202ss). Il se décide donc d'acquiescer à la demande de son père en renonçant à son poste de commandant militaire en Galilée et à retourner à Jérusalem. Mais suite à son rêve et sur les instances des Galiléens, il change d'avis et ne part pas. Dans le rêve, quelqu'un lui parle et lui demande de ne pas renoncer : « Bannis toute appréhension car ce qui t'afflige te rendra grand et fera de toi l'homme le plus heureux dans toutes tes entreprises… Souviens-toi qu'il te faudra même faire la guerre contre les Romains ! » (Jos, *Vita*, 209, *cf.* R. GRAY, *op. cit.*, p. 61). D. E. AUNE, *Prophecy*, p. 143s, qualifie ce rêve-oracle d'« oracle of assurance », R. GRAY, *op. cit.*, p. 61 de « message dream » – les « message dreams » (rêves à messages) seraient faciles à comprendre, à la différence des « symbolic dreams », souvent plus complexes qui nécessitent une interprétation.

[63] Voir P. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 149 ; la forteresse de Jotapata a été conquise le 20 juillet 67 ap. J.-C. après 47 (?) jours de siège, *cf.* O. MICHEL, O. BAUERNFEIND, *De Bello Judaico*, Vol. I, Darmstadt 1962, p. 460, n. 77.

[64] Jos, *Bell* III, 341s.

[65] Jos, *Bell* III, 350.

[66] R. GRAY parle d'une « divine revelation » (*op. cit.*, p. 36); O. BETZ parle d'un « appel de Dieu » (Ruf Gottes) (*Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte* (WUNT 6), Tübingen, 1960, p. 105).

[67] O. BETZ, *Ibid.*, p. 105.

[68] Vers la fin de l'an 79 ap. J.-C., ainsi G. MAYER, *loc. cit*, p. 261.

que Dieu l'avait choisi pour « prédire le futur (τὰ μέλλοντα εἰπεῖν) ». Il décide de se rendre « de plein gré » aux Romains et de rester en vie[69], au lieu de se suicider comme ses compagnons l'attendaient de lui[70]. Souvent considéré par la suite comme un traître pour avoir pris cette décision, il décrit en détail – pour des raisons apologétiques – comment lui est venue sa vocation prophétique[71]. Nous y voyons la manière dont un prophète « reçoit la parole de Dieu et comprend sa volonté »[72]. Effrayé à en mourir par les « menaces de cette troupe hostile »[73], il se remémore « le souvenir de ses songes nocturnes, où Dieu lui avait prédit les prochains malheurs des Juifs et ce qui allait se produire au sujet des souverains de Rome »[74]. Il ne rêve donc pas à ce moment capital, mais des rêves nocturnes, dont le contenu ne nous est pas donné en détail, lui « reviennent » (εἰσέρχεται) à l'esprit[75]; ce qui était enfoui dans l'inconscient remonte à la surface[76]. Ces

---

[69] Jos, *Bell* III, 354 (il s'agit d'une prière de Joseph à Dieu) : « Puisque tu juges bon de faire plier la race juive dont tu es le créateur, puisque la Fortune est passée sans réserve du côté des Romains et que tu as fait choix de mon âme pour dire l'avenir, c'est de plein gré que je me rends aux Romains et que je reste en vie, mais je proteste que je pars d'ici non pas comme un traître, mais comme ton serviteur».

[70] Et comme le rôle de chef militaire l'exige, ce dont Josèphe est bien conscient (Jos, *Bell* III, 400).

[71] Cf. O. BETZ, *Offenbarung*, p. 105s. « L'authenticité » de ce récit est discutée (J. BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 244). F. Bruce, par exemple, interprète Jos, Bell III, 351ss. de manière critique comme une rationalisation de son comportement peu glorieux à Jotapata: « and no doubt as the years went on he looked back more and more on his whole career in the light of his prophetic calling » (F. BRUCE, «Josephus and Daniel», *Annual of the Swedish Theological Institute* 4, 1965, p. 148-162, *spéc.* p. 159). La recherche moderne confirme de manière indubitable que les souvenirs subissent au cours des années des réaménagements et qu'ils ne sont pas stockés de manière « objective ». Il est également clair que, vu son passage *abrupt* du rôle de chef militaire de la révolte juive contre les Romains à celui d'écrivain à la solde de Vespasien, Josèphe avait tout *intérêt* à « peaufiner » ce passage. Et même si Josèphe avait inventé sa vocation de prophète, il n'en demeure pas moins intéressant d'observer *comment* il décrit une vocation prophétique et comment il se met dans le rôle d'un prophète. De plus, le « simple » fait de se poser en prophète a des répercussions sur la compréhension qu'il a de lui-même. À mon avis, il existe une série d'observations qui vont à l'encontre de la thèse largement répandue qualifiant la vocation de Josèphe de pure fiction inventée par celui-ci. Il est frappant de constater que dans ce contexte, il se décrit lui-même (et son comportement) sous un jour extrêmement défavorable – même dans des scènes que *lui* seul pouvait raconter, et qu'il aurait mieux valu qu'il ne racontât pas, du moins pas aussi précisément ou pas de cette manière, dans son histoire de la guerre juive, s'il avait voulu user d'une « prudence tactique ». Mais il raconte aussi son côté négatif, ce qui permet de supposer qu'il se sentait légitimé par cette expérience bouleversante et même sommé de continuer à vivre et à ne pas se suicider.

[72] BETZ, *Offenbarung*, p. 105f.

[73] Jos, *Bell* III, 351.

[74] Trad. A. PELLETIER, *Flavius Josèphe. Guerre des Juifs*, Vol. 2, Livres II et III, (CUFr), Paris 1980. Jos, Bell III, p. 351 : «…τὰς… μελλούσας… συμφορὰς…Ἰουδαίων καὶ τὰ περὶ τοὺς Ῥωμαίων βασιλεῖς ἐσόμενα. »

[75] Dans Jos, *Bell* III, 353, Josèphe, de manière plus précise, qualifie les rêves de « représentations effrayantes » « φρικώδη φαντάσματα », (trad. A. PELLETIER, *Flavius Josèphe.*

rêves – il est question de plusieurs rêves – concernent avant tout l'avenir des Juifs comme celui de l'empereur romain[77]. Ils sont ambigus (ἀμφιβόλως) et requièrent une interpétation[78].

A cet égard, Josèphe mentionne deux facteurs, l'un humain et l'autre divin. Tout d'abord, il explique sa propre capacité à interpréter les songes par le fait qu'« il n'ignorait pas les prophéties des Livres saints, en sa qualité de prêtre et de descendant de prêtres »[79]. On sait que cette fonction de prêtre allait de pair, du moins lorsqu'on avait un rang social aussi élevé que Josèphe, avec une formation intensive et une connaissance approfondie de l'Écriture sainte[80]. Dans sa biographie (Vie II,8s), il se décrit d'ailleurs comme un enfant prodige très versé dans la Torah :

Guerre, op. cit.). On peut rapprocher ce terme du sombre avenir du peuple juif (comme le font probablement O. MICHEL, O. BAUERNFEIND, *op. cit.,* p. 369, quand ils traduisent « φρικώδη φαντάσματα », par « furchterregende Bilder »), mais cette qualification ne convient pas à l'avenir de l'empereur romain. L'usage de ces mots chez Josèphe (son utilisation de φρίκη, φρικτὸς, φρικώδης) fait plutôt penser que la formulation « représentations effrayantes » exprime le *tremendum* de la relation à Dieu, « Bezeichnung der religiösen Ehrfurcht » comme l'exprime J. H. LINDNER, *Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum. Gleichzeitig ein Beitrag zur Quellenfrage* (AGJU XII), Leiden 1972, p. 52, n. 1 avec renvois. Dans l'Antiquité, on considérait le rêve comme un moyen de divination. À Rome, il y avait des interprètes des rêves juifs (*cf.* Juvenal, *Sat* 6, 547).

76 ἀνάμνησις … εἰσέρχεται. On peut y voir en toile de fond (cf. Dn 2,29s) l'action de Dieu. La révélation comporte au moins deux étapes: d'abord les rêves, plus tard le souvenir de ceux-ci et une soudaine compréhension (« à ce moment-là») (W. GRIMM, « Der Dank für die empfangene Offenbarung bei Jesus und Josephus. Mt 11,25-27 und Josephus, Bell 3, 354 », *Jahresbericht des Institutum Judaicum der Universität Tübingen,* Tübingen 1971-1972, p. 69-78, *spéc.* p. 73). Josèphe distingue les rêves ordinaires des rêves de révélation, comme le montre Jos, *Ant.* II, 11, où il écrit (allant au-delà du texte biblique de Gn 37,5) à propos du premier rêve de Joseph que celui-ci « eut une vision différant grandement des rêves qui accompagnent d'ordinaire le sommeil » trad. E. NODET, *Antiquités Juives, Vol. I,* p. 85). Partir des rêves et non pas des Écritures constitue chez Josèphe une nette différence par rapport à Yohanan ben Zakkai qui a désigné Vespasien comme roi sur la base d'Es 10,34, *cf. spéc.* ARNa 4,6 ; Lm R 1.5.31 ; *b Git* 56a.b ; J. NEUSNER, *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai. Ca. 1-80 C. E.* (Studia Post-Biblica 6), Leiden 1970[2], p. 157ss; J. H. LINDNER, *op. cit.,* p. 74s.

77 « … many dreams that concern events in the future also serve to clarify both the past and the present ; for that reason, they should not be considered exclusively predictive. The dreams that Josephus remembered at Jotapata concerned future events – disasters for the Jews, world rule for the Romans. But… he claims that they also led him to interpret the events of his own day in a new way and to adopt a new role for himself » (R. GRAY, *op. cit.*, p. 64).

78 Jos, *Bell* III, 352.

79 Jos, *Bell* III, 352.

80 R. GRAY souligne avec raison: « … it was not priestly status or descent as such that made one an expert in the interpretation of scripture, but rather the kind of training and education that were common among priests, at least among priests of his social standing » (*op. cit.*, p. 58). D'autres aussi – comme (certains) Pharisiens – ou les Esséniens (cf. Jos, *Bell* II, 159) pouvaient être experts dans les livres saints. À l'inverse, il y eut des prêtres peu formés (Jos, Bell IV, 155), même si Josèphe part du fait que les prêtres sont majoritairement bien formés (R. GRAY, *op. cit.*, p. 58). Il relève sans cesse

« … les grands prêtres et les notables de la cité venaient me voir pour apprendre de moi tel ou tel point particulier de nos lois »[81].

Mais l'interprétation des songes ne se trouve pas entièrement entre les mains des hommes. Elle nécessite aussi une action divine – ce que Josèphe exprime en disant qu'il était « plein » (de Dieu), c'est-à-dire inspiré[82]. Reste à savoir quel rôle exact jouent les facteurs humain et divin dans l'interprétation des rêves et comment on peut en éclaircir le sens[83]. Malgré ces incertitudes, nous pouvons retenir à propos de la vocation prophétique de Josèphe qu'il se trouve lors de cet épisode de Jotapata dans une situation de crise fondamentale, tant au niveau collectif que personnel et existentiel,

---

l'excellence de sa propre formation et se décrit comme un brillant élève (Jos, Ant XX, 262-266 ; *Vita*, 8s). T. RAJAK souligne par contre « that on the whole priests were not especially renowned in Jewish tradition for their interpretation of the Holy Scriptures », *cf. Josephus. The Historian and His Society*, Philadelphia 1984, p. 19.

81 A. PELLETIER, *Flavius Josephus, Autobiographie*, p. 25.

82 ἔνθους γενόμενος, Jos, *Bell* III, 353, cf. O. BETZ, *Offenbarung*, p. 106 ; M. DE JONGE, *art. cit*, p. 205, *cf.* ἀνδρῶν ἐνθέων *Bell* IV, 387s (selon conjecture). La formulation ἔνθους γενόμενος rappelle Saül, cf. Jos, *Ant* VI, 56 : « Tu rencontreras des prophètes assemblés, et, saisi d'un transport divin, tu prophétiseras avec eux (γενόμενος ἔνθεος προφητεύσεις σὺν αὐτοῖς) » ; Jos, *Ant* VI, 76 : « Alors, saisi de l'inspiration divine (καὶ ἔνθεος γενόμενος), il congédia les envoyés de Yabesh avec promesse… » (trad. E. NODET, *Antiquités Juives,* Vol. III, p. 26), Josèphe reprend ici 1 S 11,6 LXX : « καὶ ἐφήλατο πνεῦμα κυρίου ἐπὶ Σαουλ (Et l'Esprit du Seigneur vint sur Saül) ». Contre une surinterprétation du ἔνθους en Jos, *Bell* III, 353, voir la mise en garde de L. H. FELDMAN : « this does not mean, that he (sc. Josephus) looked upon himself as a prophet » (« Prophets and Prophecy in Josephus », *Journal of Theological Studies* 41, 1990, p. 386-442, *spéc.* p. 412-3). O. GUSSMANN pense que le terme peut évoquer la Pythie : « Mit ἐνθεος verwendet Josephus… das den Hörern bekannte Wort des delphischen Apollon-Orakels für die Divination der Pythia », *cf. Das Priesterverständnis des Flavius Josephus* (TSAJ 124), Tübingen 2008, p. 244. Mais à la différence de la Pythie, Josèphe interprète aussi les rêves.

83 O. BETZ comprend le συμβάλλειν (Jos, *Bell* III, 352) à partir de son étymologie (lancer ensemble) et, selon lui, quand Josèphe dit qu'il « était doué pour déceler (συμβάλλειν) le sens des oracles divins ambigus », cela signifierait qu'il examine les songes un par un et en détail et qu'il les compare avec des textes correspondants de l'Écriture. La révélation serait donc « le résultat d'un éclaircissement de l'injonction reçue de manière individuelle et équivoque par une parole univoque de l'Écriture sainte donnée à tous. L'homme est partie prenante de la révélation. Il doit surtout connaître la Bible hébraïque, afin que Dieu puisse lui indiquer le passage exact du texte dont il a besoin pour déchiffrer le songe » (*Offenbarung*, p. 106-108). R. GRAY pense qu'il s'agit là d'une « good suggestion » (*op. cit.*, p. 70) ; *cf.* par contre, W. C. VAN UNNIK, « Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lk 2,19 », *in* Th. P. VAN BAAREN (ed.), *Verbum. Essays on some aspects of the religious function of words*, FS H. W. Obbink, Domplein, Utrecht 1964, p. 129-147. W. C. VAN UNNIK (« Prophetie », p. 43) a étudié, en suivant la thèse de J. Barr (« verba valent usu »), *l'emploi* du mot συμβάλλειν et constaté que, malgré toutes les nuances sémantiques que l'on peut observer, ce mot possède un dénominateur commun, à savoir trouver « le sens juste d'une parole obscure, équivoque ». En même temps, Dieu *a bien* donné une indication sur l'avenir, mais d'une manière qui permet plusieurs interprétations. Il s'agit d'« atteindre » la réponse juste « qui se trouve déjà parmi d'autres » (W. C. VAN UNNIK, « Die rechte Bedeutung », *spéc.* p. 140s ; *idem*, « Prophetie », p. 43).

car il est en danger de mort. C'est alors que reviennent en lui des rêves dont le sens se révèle à lui grâce à l'Écriture et à l'inspiration, cette dernière étant liée à la « parole de la prophétie biblique»[84]. Il reconnaît, comme il le formule dans une prière, conformément au style de la réception de la révélation[85], « que Dieu a jugé bon de faire plier la race juive », que « la Fortune (τύχη) est passée sans réserve du côté des Romains » et qu'il a été élu « pour annoncer le futur »[86].

Lors de sa première rencontre avec Vespasien, Josèphe se présente comme « envoyé par Dieu »[87], « annonçant de grands événements »[88]. S'adressant à Vespasien, il prophétise en lui disant : « Tu seras César, Vespasien, et empereur, toi, et aussi ton fils ici présent »[89]. Vespasien est d'abord sceptique. Il se dit que Josèphe monte « cette histoire pour sauver sa vie »[90]. Mais il change d'avis sous l'influence de Dieu[91], quand après avoir interrogé des prisonniers, il apprend que Josèphe a vu juste en prédisant aussi bien la prise de Jotapata au bout de 47 jours que sa propre

---

84 ὧν (sc. τῶν προφητειῶν) … ἔντους γενόμενος, cf. la trad. de Pelletier : « inspiré par ces oracles ».

85 La prière d'action de grâces se fait après des révélations particulières. Elle renforce l'idée que Dieu s'est manifesté à Josèphe (W. GRIMM, *art. cit.*, p. 71). C'est sans doute Dn 2,19-23 qui a servi de modèle à Jos, *Bell* III, 354. La prière de Jos, *Bell* III, 354 présente des traits apologétiques, *cf.* O. MICHEL, *art. cit.*, p. 63 ; *cf.* μαρτύρεσθαι in Jos, *Bell* III, 354 et pour l'emploi apologétique de μαρτύρεσθαι chez J. H. LINDNER, *op. cit.*, p. 54s.

86 Jos, *Bell* III, 351-354. (« …que tu as fait choix de mon âme pour dire l'avenir »). La notion utilisée par Josèphe implique que Josèphe se comprend comme « serviteur (διάκονος) » de Dieu et non comme traître, Jos, *Bell* III, 354. La notion de διάκονος que Josèphe utilise implique qu'il se comprend comme « envoyé et interprète de « la voix de Dieu » (O. GUSSMANN, *op. cit.*, p. 243, n. 187).

87 μὴ γὰρ ὑπὸ θεοῦ προπεμπόμενος ᾔδειν. Josèphe justifie ici sa décision cruciale à Jotapata par sa vocation de prophète : « car », c'est ainsi qu'il l'écrit, « si je n'étais pas envoyé par Dieu, je connaissais la Loi des Juifs et comment doivent mourir les généraux » (Jos, *Bell* III, 400).

88 Jos, *Bell* III, 400 : « … je viens à toi en messager de choses plus importantes (ἐγὼ δ᾽ἄγγελος ἥκω σοι μειζόνων). »

89 Jos, *Bell* III, 401. Il n'est pas établi clairement *à quel moment* Josèphe aurait fait cette prophétie. Est-ce en juillet ou en août 67 ap. J.-C., donc encore du vivant de Néron (Jos, *Bell* IV, 623), qui ne s'est suicidé qu'en juin 68 ap. J.-C. ? Ou plus tard, à savoir après la mort de Néron, entre le premier avril et le premier juillet 69 ap. J.-C. ? (*cf.* O. GUSSMANN, *op. cit.*, p. 245s, n. 196).

89 Jos, *Bell* III, 403.

90 Jos, *Bell* III, 403.

91 « Dieu l'éveillant (Vespasien) déjà à l'idée du pouvoir et, par d'autres signes, lui faisant prévoir le sceptre » (Jos, *Bell* III, 404). « Les autres signes » sont probablement d'autres présages et oracles, dont nous trouvons trace chez Tacite (Tac., *Hist* 1,10 ; 2,1 ; 5,13) et Suétone (Suétone, *Vesp.* 4 ; 5,6), on attribue également une prédiction à Johanan Zakkai : il salua Vespasien comme roi après sa fuite de Jérusalem (b Gittin 56 a.b), cf. ARNa 4,6), *cf.* A. PELLETIER, *Flavius Josèphe, Guerre des Juifs*, Vol. II, Appendice XIII, p. 197s ; O. MICHEL, O. BAUERNFEIND, *op. cit.*, p. 461s ; W. WEBER, *Josephus und Vespasian. Untersuchungen zu dem Jüdischen Krieg des Flavius Josephus*, Berlin *et al.* 1921, p. 43ss.

capture[92]. Ainsi, Josèphe se fait reconnaître comme prophète par des pensées que Dieu suscite chez Vespasien[93], par d'autres présages et prophéties qui, indépendamment de lui, vont dans la même direction, et par des prophéties qui se sont réalisées et par conséquent, ont prouvé leur valeur[94]. Quand Vespasien est proclamé empereur[95], il comprend que les prophéties de Josèphe (μαντείας) ne sont pas « nées de la crainte » et que « le temps et les événements » auraient manifestement prouvé « leur caractère divin »[96], que Josèphe a parlé comme « interprète de la voix de Dieu (διάκονον τῆς τοῦ θεοῦ φωνῆς) »[97]. Josèphe acquiert alors « la réputation d'un homme pouvant prédire l'avenir de manière fiable »[98] et se démarque nettement des prophètes de salut dont nous avons parlé ci-dessus, qu'il qualifie de « séducteurs et d'escrocs... prétendant à tort être des envoyés de Dieu »[99]. Cette distinction se fait sur un fond d'opposition entre vrais et faux prophètes qui, selon des conceptions vétérotestamentaires – mais aussi païennes – largement répandues, ne peuvent être distingués les uns des autres qu'en fonction de la réalisation concrète de ce qui a été prédit[100]. Il s'agit en l'occurrence de plusieurs interprétations divergentes d'une même prophétie messianique. Par exemple, un « oracle ambigu » tiré des « ...Écritures saintes »[101], et disant « qu'en ce temps-là, quelqu'un

---

92 Jos, *Bell* III, 405s.

93 « Dieu l'éveillant (Vespasien) déjà à l'idée du pouvoir. » Jos, *Bell* III, 404.

94 Jos, *Bell* III, 405 : προμαντεύσαιτο.

95 Selon Suétone, *Vesp* 63, Vespasien a été proclamé empereur par les légions de Judée et d'Égypte le premier juillet 69 ap. J.-C.

96 Jos, *Bell* IV, 625 : τὰς μαντείας ... θείας.

97 Jos, *Bell* IV, 626. À noter que Josèphe, dans Jos, *Bell* III, 405, Jos, *Bell* IV, 625 emploie les termes de προμαντεύομαι et de μαντεία. En l'occurrence, le terme de μάντις désigne chez Josèphe avant tout des devins non juifs, comme des devins égyptiens (Jos, *Ap* I, 236), Bileam (Jos, *Ant* IV, 104.112), la Sorcière d'Endor (Jos, *Ant* VI, 330) ou l'oracle de Delphes (Jos, *Ap* II, 162). » (O. GUSSMANN, *op. cit.*, p. 246, n. 197).

98 Jos, *Bell* IV, 628s : À l'automne 69 ap. J.-C., Josèphe a été traité comme « quelqu'un qui n'aurait pas été enchaîné du tout » et « ayant ainsi reçu en récompense de ses prédictions la qualité d'homme libre, il fut désormais jugé digne d'être cru aussi sur les événements à venir (ὁ δὲ Ἰώσηπος εἰληφὼς περὶ τῶν προειρημένων γέρας τὴν ἐπιτιμίαν ἤδη καὶ περὶ τῶν μελλόντων ἀξιόπιστος ἦν) ». W. C. VAN UNNIK (« Prophetie », p. 45) écrit à ce sujet : « La terminologie permet de conclure de manière indubitable qu'on parle ici de Josèphe comme d'un prophète et non comme d'un interprète d'oracles ».

99 Jos, *Bell* VI, 288.

100 Dt 18,20.21s ; Jr 23,32 ; 28,8s ; *cf.* Jos, *Bell* III, 405s ; Jos, *Bell* IV, 625 ; Jos, *Ant* X, 268, ainsi que la description du prophète Daniel par Josèphe, *spéc.* Jos, *Ant* X, 276s, cf. Cic, *Div.* I, 46, *cf.* A. S. PEASE, M. Tulli Ciceronis *De Divinatione, Libri Duo*, Vol. 1, Darmstadt 1963, p. 336s.

101 Cette prophétie est souvent identifiée à celle du Fils d'Homme de Dn 7,13 (cf. O. MICHEL, « Spätjüdisches Prophetentum », *in* W. ELTESTER (ed.) *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (BZNW 21), Berlin 1954, p. 60-66, *spéc.* p. 62s), mais aussi à Dn 9,26, resp. Dn 9,24-27, à la venue de l'ange Michel (Dn 12,1), à des prophéties messianiques comme en Gn 49,10 ou Es 10,33s ou à l'oracle de Balaam en Nb 24,17ss

venant de leur pays commanderait à l'univers », a été interprété par Josèphe[102] comme s'appliquant à juste titre à Vespasien « qui fut proclamé empereur sur le sol de Judée ». D'autres, (toujours selon Josèphe) ont interprété cet oracle comme s'appliquant à « quelqu'un de leur peuple », « jusqu'au moment où ils furent convaincus de leur folie par la conquête de leur patrie et leur propre destruction »[103].

Pour terminer, nous allons résumer notre propos en fonction de la question posée « Comment devient-on prophète ? » En ce qui concerne les prophètes juifs du Ier siècle ap. J.-C., nous avons pu établir cinq conditions sociales générales :

1) Ces prophètes apparaissent souvent lors d'une *confrontation* entre un pouvoir impérial et une culture dominée, comme ce fut le cas entre Romains et Juifs. Leur présence est particulièrement fréquente lorsque la confrontation s'envenime et engendre une situation de crise.

2) La société juive de l'époque nourrissait certaines attentes quant au rôle typique des prophètes et c'est ce rôle attendu qui ouvrait la voie à la « réussite charismatique» de l'interaction entre le prophète et ses adeptes.

3) Les *Écritures saintes* des Juifs tenaient à disposition un réservoir de traditions connues qui pouvaient être réactualisées.

4) À tout cela, on peut ajouter de temps à autre un état passager *d'exaltation*, l'idée que l'Esprit de Dieu peut saisir quelqu'un et lui permettre de vivre des expériences extraordinaires (rêves, visions etc.).

5) Selon que l'on se place avant ou après la crise de Caligula, *différentes situations historiques* ont pu donner différentes réalisations d'une même tradition prophétique.

6) Enfin, l'exemple singulier de Josèphe met en lumière certaines conditions *personnelles,* à savoir :

– une situation extrême où il y va de sa vie

– des rêves interprétés comme étant inspirés par Dieu

– une connaissance approfondie des Écritures (et donc de la tradition prophétique) qui permet d'interpréter les rêves

– une indépendance de Josèphe par rapport à son milieu d'origine (les soldats rebelles)

– un milieu social convaincu par le message prophétique, même si, de prime abord, il a émis des doutes quant à l'authenticité dudit message

Reste une dernière fonction que nous devons accorder à ces prophètes : au sein des cultures traditionnelles, ils ont tracé de nouvelles voies qu'ils ont légitimées par une inspiration divine. En ce sens, la prophétie de Jo-

---

(*cf.* O. GUSSMANN, *op. cit.,* p. 246, *spéc.* p. 198 ; *cf.* L. H. FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980),* Berlin, New York 1984, p. 469-476.

102 Selon ce qu'il affirme *in* Jos, *Bell* VI, 312s.

103 Jos, *Bell*, VI, 315.

sèphe a contribué à ce que le judaïsme trouve une place dans l'empire romain malgré une défaite totale lors de la guerre juive[104].

Voilà donc quelques ingrédients permettant d'apporter des éléments de réponse sur la manière dont on devient prophète au Ier siècle ap. J.-C.

---

[104] O. GUSSMANN écrit à propos de l'activité littéraire de Josèphe : « Il est évident que Josèphe [n'était] pas d'abord un prophète et un propagandiste, mais plutôt un apologète » (*op. cit.*, p. 255).

APOLLONIUS DE TYANE ET LES FORMES DU PROPHÉTISME DANS LE MONDE GRÉCO-ROMAIN

Dominique Jaillard, Université de Lausanne

> « Qu'on tienne à mon égard deux discours opposés, et qu'il en soit aussi ainsi à l'avenir, qu'y a-t-il d'étonnant? Il est nécessaire en effet que celui qui semble l'emporter en quelque domaine soit l'objet de discours contradictoires » (Pseudo-Apollonius de Tyane)[1].

Comment devient-on un vrai prophète? Comment, dans une culture donnée, un contexte historique précis, des hommes, un groupe, une communauté, s'assurent-ils de l'origine, de l'autorité, de la plus ou moins grande valeur d'une parole ou d'un signe qui se donne comme mantique, prophétique? Comment, de l'intérieur d'un système de représentations et de pratiques, déjoue-t-on les puissances d'égarement, les tromperies toujours possibles, qu'on les reconnaisse comme venant des hommes ou des dieux eux-mêmes? La question est d'abord, pour les intéressés, éminemment *pratique*, dans des sociétés où la conduite des affaires humaines est indissociable de la gestion des relations avec des puissances invisibles. L'histoire, contée par Hérodote[2], de la mise à l'épreuve de différents oracles grecs par le roi lydien Crésus est emblématique de cette pragmatique qui peut s'avérer d'une sophistication extrême, et où se répondent, entre multiples acteurs, éventuellement dans la concurrence, stratégies pour déjouer et stratégies pour authentifier et évaluer.

Comme *figure*, éventuellement exemplaire, un vrai prophète apparaît aussi comme le résultat d'un processus culturel et historique qui en construit la véracité sur un temps plus ou moins long, où se laissent repérer le dynamisme et les transformations d'une société et d'une culture. C'est à l'interaction de ces pratiques et de ces processus de construction culturelle que nous nous proposons d'interroger la question depuis notre observatoire gréco-romain comme un très partiel contrepoint *comparatiste* au concert multicolore des voix prophétiques bibliques et proche-orientales. Deux raisons de méthode que nous pensons décisives en histoire des religions nous ont incité à tenter l'exercice. Les enjeux anthropologiques d'une question comme la prophétie ne sont pas plus justiciables d'un discours géné-

---

[1] (Pseudo) Apollonius de Tyane, Lettre 48. 2, à Diotime.
[2] Hérodote I. 46-55.

ral, d'une *typologie* universelle qui est condamnée à « écraser » la diversité des faits sous une conceptualité univoque, de fait culturellement et historiquement déterminée, qu'ils ne sont formulables et élucidables à partir d'études historiques et géographiques autonomes et simplement juxtaposées. Il y faut le patient travail d'un comparatisme attentif à construire différentiellement ses questions et ses objets à partir des différentes configurations mises en regard[3]. À titre d'exercice préliminaire, dans le cadre nécessairement limité de cette intervention, nous soulignerons, comme matière à réflexion, quelques traits saillants de la divination telle qu'elle est pratiquée et pensée dans le monde gréco-romain des trois premiers siècles de notre ère. Ce faisant, en liant la question du vrai prophète à celle, récurrente dans le temps long de l'histoire grecque, de la *valeur* et de la fiabilité des oracles, nous introduisons un premier écart, sur lequel il nous faudra revenir.

Pourquoi dès lors choisir Apollonius de Tyane comme point de comparaison privilégié? Sa qualité de vrai prophète ne s'est pas imposée d'emblée, ni sans résistances significatives, et, dans son cas, nous pouvons suivre le processus de construction de sa *figure véridique* sur plusieurs siècles, à travers quelques unes de ses transformations, ce qui en fait un dossier privilégié et relativement mieux documenté que d'autres, si nous voulons essayer de comprendre comment a pu se poser et se traiter dans le monde hellénophone d'époque impériale le problème de l'authentification du « prophète ». Comment différencie-t-on le faux prophète du vrai? Quels savoirs sont mis en jeu? Selon quelles procédures? En quels termes se formulent les suspicions, les critiques, les débats autour de la vérité prophétique d'une figure? Soyons toutefois attentifs à ce que ce choix a de restrictif lorsque l'enjeu est d'esquisser une comparaison plus large entre les configurations prophétiques bibliques et proche-orientales et celle de l'espace gréco-romain où la diversité extrême des pratiques et la vitalité de certains grands sanctuaires oraculaires comme Claros et Didymes sont des traits dominants[4]. Apollonius de Tyane est certes une figure prophétique particulièrement caractéristique, particulièrement significative, des recompositions qui s'opèrent à l'époque impériale, mais dont le statut et le prestige « littéraire » ne se laissent saisir qu'à condition de la replacer constamment dans la variété des pratiques divinatoires du monde romain des Ier au IIIe siècles ap. J.-C. et de la réinscrire dans le temps long de l'histoire de la divination et de l'inspiration grecques, depuis les époques archaïque et classique jusqu'au monde tardo-antique.

---

3 Voir notamment M. DÉTIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris 1999 ; Ph. BORGEAUD, « Réflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques », *Mètis : anthropologie des mondes grecs antiques*, 2003, p. 9-33.

4 Pour une première présentation, voir la synthèse, sous la direction de N. BELAYCHE, « La divination dans le monde romain impérial », *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, III, La fondation pour le Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, J. Paul Getty Museum, Los Angeles 2005, p. 90-104.

Avant de nous tourner vers la figure d'Apollonius, il importe de rappeler la différence de statut que les Anciens traçaient en matière de relation avec le divin entre tout ce qui repose sur la religion publique, catégorie juridique de la *res publica* romaine, ou sur les *patria* et *nomizomena*, l'ensemble de la norme ancestrale des cités grecques[5], d'une part, et, d'autre part, tout ce qui relève de l'initiative et des pratiques privées. Un philosophe, mage, homme divin, comme Apollonius de Tyane, qui agit pour son propre compte, ne peut qu'être *a priori* suspect. Au début du IV[e] s. ap. J.-C., à un moment où le statut d'Apollonius fait l'objet d'un consensus large, le philosophe Jamblique, dans les chapitres de ses *Mystères d'Égypte* consacrés à la divination, reprend et explicite cette distinction fondamentale dans toutes ses conséquences et sa rigueur, avec une insistance qui apparaît d'autant plus significative que le contexte est radicalement nouveau. Les *Mystères d'Égypte* font figure de théorie générale du rituel, selon un modèle dépendant de la théurgie, pratique « privée » s'il en est, et d'une conception radicalement néoplatonicienne des rapports entre hommes et dieux[6]. Jamblique oppose à la divination publique, *dêmosion*, la divination privée, *idiôtikon*[7], en un partage qui tranche, *préalablement* à tout autre critère, la question de l'autorité et de la valeur prophétique. C'est du côté de « l'espèce privée de la mantique », *eidos idiôtikon manteias*, que se glisse la possibilité d'un mauvais usage, d'une *pseudologia* ou d'une *apatê*, d'un mensonge ou d'une tromperie purement humains, qui vont de pair avec une absence complète des dieux, *oud hollôs echei tinos theou parousian*[8]. À l'inverse, les institutions oraculaires traditionnelles auxquelles Jamblique consacre de longs et savants développements, Delphes, Didymes ou Claros, en particulier, jouissent, par leur statut même, du privilège de délivrer des prédictions qui ont un caractère d'évidence supérieur, *enargestaton*[9]. En ce sens, le critère de l'ancienneté, la position institutionnelle, le caractère vénérable et reconnu, l'emportent sur les autres critères de hiérarchisation plus proprement philosophiques et platoniciens que constitue, par exemple, l'opposition entre mantique inspirée et technique humaine, *dia technês anthrôpinês*[10], ou l'affirmation de l'incomparable supériorité des

---

[5] Ph. BORGEAUD et F. PRESCENDI (eds.), *Religions antiques. Une introduction comparée. Égypte – Grèce – Proche-Orient – Rome*, Genève 2008, p. 12-14 ; P. BRULÉ (ed.), *La Norme en matière religieuse en Grèce ancienne* (*Kernos* Supplément 21), Liège 2009.

[6] C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des oracles chaldaïque à Proclus* (Kernos Supplément 9), Liège 1999.

[7] Jamblique, De mysteriis, III, 13, 129.

[8] *Ibid*, en une formulation redontante qui surdétermine l'expression *eidos idiôtikon manteias*, en ajoutant *kai ou dêmosion*.

[9] Jamblique, De mysteriis, III, 11, 123.

[10] Jamblique, De mysteriis, III, 15, 135. Sur le caractère spéculatif, philosophique et dérivé de l'opposition entre une divination naturelle et inspirée et une divination technique, entre Platon et Cicéron, et sa reprise par les historiens modernes voir A. BOUCHÉ-LECLERQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, (S. GEORGOUDI, réédition et préface), Grenoble 2003 ; voir les analyses critiques de S. GEORGOUDI, « Le porte-parole des dieux : Réflexions sur le personnel des oracles grecs », *in* I. CHIRASI CO-

formes extatiques et inspirées, proprement « *prophétiques* », relevant de la *theophoria*[11].

Lorsqu'un particulier se déclare prophète, se prétend inspiré, ou affirme détenir un savoir supérieur, comment reconnaître ce qui vient vraiment des dieux, ce qui est accompli selon les exigences de la piété (*hosiotês*)? La suspicion apparaît d'autant plus légitime que rien n'est plus trouble, plus incertain, que la limite entre certaines pratiques divinatoires privées et un ensemble de pratiques que, faute de mieux, nous continuons à regrouper sous le qualificatif ambigu de « magiques », c'est-à-dire marquées par un caractère illicite, le recours au secret, éventuellement à la nécromancie, une volonté d'altérer le destin, et surtout effectuées avec une intention de nuire[12]. En ce sens péjoratif, la magie, *goêtia*, est ce dont on accuse l'autre, ce dont on se défend. Dans sa *Vie d'Apollonios*, Philostrate oppose le savoir supérieur du sage, sa *mageia*, à la *goêtia* dont l'accusent ses détracteurs[13]. Cette méfiance vis-à-vis des pratiques privées recoupe la suspicion de l'État romain envers toute prophétie susceptible d'ébranler l'autorité impériale. La législation vise à prévenir les effets subversifs des consultations sur l'avenir de l'État et la vie des princes, les empereurs tendant à encadrer l'activité divinatoire, en cherchant à la fois à se concilier les « clergés » des grands sanctuaires traditionnels et à combattre les prophètes isolés, potentiellement redoutables[14]. Tout un faisceau de suspicions pèse donc sur les pratiques prophétiques et divinatoires opérées à titre privé, tant quant à leurs usages, potentiellement maléfiques, que quant à leurs valeur et authenticité, ou quant à la source ou à l'origine de l'inspiration. D'où l'importance des signes, des preuves qui attestent la valeur d'un prophète ou d'un oracle, dans un « marché » de la divination particulièrement actif, où chacun, des particuliers à l'empereur, cherche à accéder aux meilleures sources.

La suspicion peut néanmoins aussi atteindre des oracles institués, quel que soit le prestige que leur confèrent leur ancienneté ou leur statut. Des

---

LOMBO et T. SEPPILI (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia Settembre 1994*, Pise 1998, p. 315-365. La distinction ne rend pas raison de la réalité complexe des pratiques divinatoires antiques, des croisements qu'elles mettent en oeuvre entre techniques et processus d'inspiration. Pour une étude de cas, voir aussi D. JAILLARD, « Hermès et la mantique grecque », *in* S. GEORGOUDI, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (eds.), *La Raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (RGRW), Leyde 2012, p. 91-107.

[11] Jamblique, De mysteriis, III, 11, 123.

[12] Cod. Theod. IX 16, 9 : « nous ne condamnons pas l'haruspicine, nous interdisons de la pratiquer de façon nuisible (*nocenter*) ».

[13] Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane V 12, VIII 7, mais aussi Lucien, Alexandre, V 5-8. Pour sortir des catégories modernes de la magie, et pour une généalogie des configurations de la *mageia* grecque, M. CARASTRO, *La Cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble 2006, offre un excellent point de départ, pour l'évolution de l'opposition *mageia* - *goêtia* aux époques hellénistique et romaine, voir p. 58.

[14] Quelques jalons de Tibère à Dioclétien, Tacite, Annales II, 32, Juvénal VI, 553, Dion Cassius 75. 13, Cod. Just. IX, 8, 2.

sources oraculaires peuvent se tarir, ainsi que l'attestent les spéculations de Plutarque sur le déclin de certains oracles ; des malversations sont toujours possibles, contre lesquelles les consultants essaient de se prémunir et que cherchent à prévenir des règles formelles de consultation quelquefois très contraignantes. L'empereur lui-même, dès qu'il consulte hors du cadre traditionnel de la divination publique romaine, agit à titre personnel et c'est comme un simple « particulier », de statut certes exceptionnel, qu'il consulte les oracles « pérégrins » de l'empire. Une anecdote transmise par Macrobe est à cet égard particulièrement significative[15]. L'empereur Trajan, soucieux d'interroger Jupiter en son sanctuaire d'Héliopolis (Baalbeck) sur le succès de l'expédition qu'il s'apprête à mener contre les Parthes, décide, sur le conseil de ses proches (*romano consilio*), d'éprouver au préalable la fiabilité du rite, *explorando fidem religionis*, et de se prémunir de toute supercherie humaine, *ne forte fraus subesset humana*. Par delà le contexte probable, la méfiance toute politique du pouvoir romain devant une institution oraculaire syrienne aux intentions peut-être incertaines, l'histoire est révélatrice de l'attitude critique, prudente, qui est aussi celle du consultant ordinaire, attentif à se tenir à égale distance de ces deux causes d'égarement que sont l'impiété et la superstition, la *deisidaimonia* définissable comme une crainte déréglée du divin ou, ce qui est le corollaire, comme une croyance et une confiance exagérées[16].

L'oracle de Jupiter héliopolitain n'est pas un oracle inspiré, avec ses « prophètes », porte-paroles du dieu[17]. Le consultant transmet sa question sous forme écrite et le dieu lui rend réponse également par écrit. Le « test » auquel Trajan soumet l'oracle consiste à remettre au dieu des tablettes vierges (*puris tabellis*) sur lesquelles n'est inscrite aucune question. Jupiter héliopolitain, non sans humour, « ordonne d'apporter une tablette, de la cacheter sans rien y écrire et de la faire remettre » à l'empereur[18]. « Les prêtres sont stupéfaits de la réaction du dieu » (*stupentibus sacerdotis*), signe, dans la logique du récit de Macrobe, qu'ils ignorent ce que contenait la missive de Trajan, *ignorabant quippe condicionem codicillorum*. L'empereur reçoit la réponse à sa non-question avec l'admiration la plus vive. L'autorité, la fiabilité de l'oracle s'en trouvent confirmées et l'empereur peut l'interroger avec une relative confiance sur le succès de la guerre et son retour à Rome.

---

[15] Macrobe, Saturnales, I. 23. 14-16.

[16] Plutarque, De Iside, 335 D et 379 D-E ; voir P. BORGEAUD, « Réflexions », p. 36 : « Ce qui distingue la religion de la superstition dans le monde antique, ce n'est pas le contenu de la pratique elle-même. Les mêmes attitudes pouvaient être considérées tantôt comme religieuses, tantôt comme superstitieuses, selon leur degré d'intensité (normal ou exagéré) et aussi selon leur contexte (culte civique traditionnel, ou pratiques privées, étrangères, exotiques) ».

[17] Nous ne pouvons reprendre ici l'étude des écarts entre les valeurs exactes du terme grec *prophêtês* qui ne coïncident pas avec les notions de prophète présupposées dans notre réunion, nous renvoyons à l'étude détaillée de S. GEORGOUDI, *loc.cit.*

[18] Macrobe, Saturnales, I. 23. 15.

La question de la valeur d'un oracle ou de l'inspiration d'un prophète ne se réduit toutefois pas à une alternative simple : supercherie - authenticité, vrai ou faux prophète. La question du faux prophète doit plutôt être pensée comme un cas limite, celui de l'imposteur au sens strict, mais le plus souvent la question se pose plutôt en termes d'autorité relative, de compétence plus ou moins grande, ou plus ou moins étendue, des divers oracles et prophéties disponibles. Il faut sélectionner la source oraculaire la plus sûre, celle qui pourra fournir la réponse la plus adéquate. Or d'un problème à l'autre, il n'est pas sûr que la source la meilleure soit toujours la même. Tous les oracles, sous tous rapports, ne se valent pas. La démultiplication des consultations, la comparaison des réponses, peut aussi s'avérer une solution pour le consultant qui en a les moyens et le loisir.

Si, pour introduire notre propos, notre choix s'est porté sur la consultation de l'oracle de Jupiter héliopolitain par Trajan, c'est en raison de la similarité des techniques utilisées par l'oracle prestigieux de Baalbeck et par celui du serpent Glycon, « nouvel Asclépios », fondé à Abônuteichos, petit port sur la côte méridionale du Pont-Euxin, en Paphlagonie, probablement vers le début du règne d'Antonin le Pieux, par un certain Alexandre, personnage douteux, à en croire Lucien qui le prend pour objet d'une critique aussi virulente que célèbre dans son *Alexandre ou le faux prophète*. Dans la vision du satiriste, il est le cas limite par excellence, celui d'une escroquerie pure et simple. Rappelons brièvement la version que Lucien donne des faits. Après une jeunesse vouée à la prostitution[19], et après avoir eu pour maître et amant un magicien (*goês*) originaire de Tyane, qui se donnait pour un ami d'Apollonius, Alexandre s'acoquine avec un certain Cocconas, entrepreneur de ballets douteux, magicien et imposteur[20]. Certains de s'enrichir au plus vite grâce à ces « deux puissants tyrans » qui poussent les hommes à consulter les oracles, l'espoir et la crainte[21], ils décident de fonder l'oracle de Glycon, après avoir fait le choix d'une région réputée pour sa superstition[22]. Une mise en scène habile, quelques supercheries, dont l'apparition miraculeuse du serpent, assurent le succès de l'entreprise. Deux modalités de consultation sont proposées, dont l'une bon marché, susceptible d'assurer une large fréquentation. Le consultant écrit sa question puis la cachète avec de la cire, il reçoit une réponse en hexamètre, inscrite par le dieu sur le billet même qui porte la question et dont les sceaux paraissent intacts[23]. Alexandre aurait mis au point d'autres stratagèmes[24] pour les clients plus fortunés qui souhaitaient entendre de vive voix la réponse du dieu. Une habile propagande contre les athées et les chrétiens qui passent pour se répandre dans le Pont sert à

---

19 Alexandre, V 3, *eporneue*.
20 Alexandre, V 6.
21 Alexandre, V 8.
22 Alexandre, V 9.
23 Alexandre, V 19.
24 Alexandre, V 20 et 26.

jeter le discrédit sur les nombreux sceptiques (*polloi tôn noun echontôn*)[25]. La description de Lucien, et sa thèse univoque d'un Alexandre faux prophète, escroc sans scrupule abusant de la crédulité de ses consultants, a été largement admise par les spécialistes modernes, jusqu'à une date récente[26]. La force de persuasion rhétorique du texte, alliant faits précis et petites touches composant l'ignominie du personnage, sa consonance avec les thèmes de la critique rationaliste des oracles manipulés par des prêtres imposteurs, qui s'impose après Fontenelle et le siècle des Lumières, n'y ont pas été étrangers en l'absence d'une confrontation suffisante avec d'autres sources.

Pourtant cette condamnation sans appel de Lucien pourrait bien représenter un point de vue minoritaire, sinon marginal, chez ses contemporains. À y regarder de près, le pamphlet témoigne d'abord de l'éclatant succès du nouveau dieu. On ne peut qu'être frappé par « la contradiction intrinsèque » de l'écrit de Lucien qui représente Alexandre comme un « misérable imposteur, fourbe, débauché, avide d'argent et d'honneurs, capable de tous les crimes jusqu'à l'assassinat » tout en démultipliant les indices d'un accueil enthousiaste[27] que confirme une documentation épigraphique, numismatique et iconographique relativement abondante, dont l'étude a profondément modifié l'évaluation de l'importance et du prestige de l'oracle et des cultes de Glycon aux II-III[e] siècles, tant en Asie mineure, notamment en Bithynie et en Galatie, qu'en Thrace et à l'ouest de la mer noire, à Tomis où a été retrouvée une statue du serpent de très belle facture[28]. De fait, l'oracle d'Alexandre jouit d'un crédit considérable, et semble avoir gagné une « respectabilité » comparable à celle des grands sanctuaires oraculaires traditionnels[29]. Des personnages de rang consulaire[30] et des cités se tournent vers lui, les monnayages témoignant d'une reconnaissance officielle, on le consulte depuis Rome[31], et il semble qu'un empereur, sans doute Marc Aurèle, ait consenti à changer, à la demande d'Alexandre, le nom de la cité d'Abônuteichos en celui d'Ionopolis[32].

---

[25] Alexandre, V 25.

[26] Non sans quelques réserves, voir par exemple, J. BOMPAIRE, *Lucien écrivain. Imitation et création* (BEFAR 190), Paris 1958, p. 481.

[27] M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris 1938, p. 256-260.

[28] Réunie et commentée par L. ROBERT, *À travers l'Asie mineure* (BEFAR 239), Paris1980, p. 392-431. Voir aussi la mise au point récente d'A. CHANIOTIS, « Wie (er)findet man Rituale für einen neuen Kult? Recycling von Ritualen – das Erfolgsrezept Alexander von Abonouteichos », *Forum Ritualdynamik 9*, Heildelberg 2004.

[29] Un fils de Glycon (c'est-à-dire des ruses d'Alexandre « corrompant les femmes » si l'on se fie à Lucien, § 42), Miletos, est mentionné dans un oracle de l'Apollon de Claros à la petite cité de Kaisareia Troketta, en tant que prêtre d'Apollon Sôter dont il a financé la statue (texte dans ROBERT, *op. cit.* p. 407).

[30] Alexandre, V 27, 30-35; voir C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.), London 1986, p. 133-148.

[31] Alexandre, V 36-37.

[32] Alexandre, V 58. Le changement de nom est attesté par des sources indépendantes, le rôle d'Alexandre mentionné par Lucien.

Alexandre, imposteur dont le succès a fait un vrai prophète? La proposition peut séduire, elle est sans doute définitivement indécidable, la personnalité de l'Alexandre historique restant inaccessible derrière le double éclairage qu'offrent les documents objectifs attestant le succès du culte et le discours habilement construit du sophiste Lucien. Le jugement de ce dernier pourrait être d'autant plus tendancieux que le « faux prophète » n'est pour lui que l'illustration par un cas particulier d'une critique générale et radicale de toute divination[33]. Et même s'il est sans doute imprudent de le rattacher purement et simplement à une école philosophique, son œuvre entre en résonance avec les positions des épicuriens[34] dans les débats philosophiques sur l'interprétation de la fonction, de l'efficacité et du sens des rites[35]. La critique de la divination dans l'*Alexandre* doit être lue en parallèle avec la mise en question des représentations qui soustendent l'ensemble du système rituel polythéiste dans le *De sacrificiis*[36]. Mais, paradoxalement, quand bien même elle ne serait qu'un « jeu plaisant de déconstruction », puisqu'elle ne propose aucune conception alternative du divin[37], la démystification lucianienne a une charge de radicalité qui excède de beaucoup celle de la philosophie épicurienne qui, pour fonder la vie heureuse du sage sur la négation de la possibilité d'une communication entre hommes et les dieux, se montre respectueuse des rites et coutumes établis. Elle apparaît aussi comme une singularité dans le contexte de la seconde sophistique, si attentive à défendre et illustrer toutes les formes de la piété civique où se rejoue l'identité des cités de l'empire.

Dans la seconde moitié du IIe siècle l'épicurisme est à un moment de son histoire qui précède de peu le processus de marginalisation progressive, corollaire du succès grandissant des néo-pythagorismes et des nouveaux platonismes, et dont les constructions sont, de Plutarque à Jamblique, de plus en plus systématiquement sollicitées pour réfléchir les *patria*, les pratiques ancestrales, et leur donner à la fois un surcroît de signification et de nouvelles formes de légitimité[38]. Il faut resituer dans ce con-

---

33 CASTER, *op. cit.,* p. 255-256.

34 L'*Alexandre* est dédié au philosophe épicurien Celse, auteur d'un traité *Contre les mages* (Alexandre 21), Lucien affiche son admiration pour Épicure (25). Pour le contexte, voir P. GORDON, *Epicurus in Lycia. The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda*, Ann Arbor 1996, et la critique de M. F. SMITH, *AncPhil 18,* 1998, p. 216-220.

35 F. GRAF, « A Satirist's Sacrifices. Lucian *On Sacrifices* and the Contestation of Religious Traditions », *in* J. WRIGHT KNUST & Z. VARHELYI (eds.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Boston 2011, p. 203-213.

36 N. BELAYCHE, « Sacrifice et représentation dans le *De sacrificiis* de Lucien », *in* V. PIRENNE-DELFORGE et F. PRESCENDI (eds.), *Nourrir les dieux. Sacrifice et représentation du divin*, (Kernos Supplément 26), Liège 2011, p. 165-180, à lire en regard de GRAF, *op. cit.,* p. 210 qui souligne les limites de la portée pratique de la critique lucanienne : « it should not subvert sacrificial practice ».

37 BELAYCHE, *op. cit.*, p. 180.

38 D. JAILLARD, « Plutarque et la divination. La piété du prêtre philosophe », *Revue de l'Histoire des Religions* 224, 2007, p. 149-169.

texte la polémique de Lucien. Elle souligne l'hostilité d'Alexandre, qui se rattache aux courants néo-pythagoriciens[39], envers les épicuriens et les chrétiens[40], réunis dans un commun athéisme[41], menaçant pour la pratique rituelle, notamment divinatoire[42], alors que « les disciples de Platon, de Chrysippe et de Pythagore étaient ses amis, et qu'entre eux et lui régnaient une paix profonde »[43]. Dans un conflit dont le pamphlet de Lucien souligne l'âpreté et les débordements violents, avec intimidations, tentative de lapidation, autodafé d'œuvres d'Épicure[44], un épicurien, notable important du Pont, Lépidos[45], que Lucien présente comme « habile à retourner les artifices et techniques qui font le prestige des sortilèges » d'Alexandre[46], joue un rôle central avec d'autres notables d'Amastris. Des réseaux de solidarité et d'influences se laissent deviner. Lucien est personnellement impliqué, il dit avoir consulté l'oracle un grand nombre de fois, en usant de divers stratagèmes pour le « tester » et en confondre l'imposture[47], les deux adversaires se diffament et se méprisent publiquement, et l'affaire serait allée jusqu'à une tentative d'homicide dont Lucien se dit victime, mais il doit renoncer à intenter un procès sur intervention du gouverneur de Bithynie[48].

---

[39] Alexandre 40. Voir F. CUMONT, « Alexandre d'Abonotichus et le Néo-Pythagorisme », *Revue de l'histoire des religions* 86, 1922, p. 202-21 ; Ch. H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans*, Indianapolis 2001, p. 145-146.

[40] Alexandre 25, 38.

[41] D. OBBINK, « The Atheism of Epicurus », *GRES* 30/2, 1989, p. 187-223 ; G. GIANNANTONI, « Epicuro e l'ateismo antico », *in* G. GIANNANTONI, M. GIGANTE (eds.), *Epicureismo greco e romano. Atti del congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993)*, Napoli 1996, p. 21-63 ; W. SCHMID, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, trad. It., Brescia 1984.

[42] R. PIETTRE, « Un buste parlant d'Épicure, un passage de Lucien (Alexandre le faux prophète, 26) : la philosophie au péril des religions », *Kernos* 15 (2002), p. 137 : « les Épicuriens refusaient-ils d'admettre les oracles et la providence, ce qui, malgré leur participation aux sacrifices et aux sacerdoces, les excluait de facto du consensus polythéiste ».

[43] Alexandre 25.

[44] Alexandre 43, 45, 47.

[45] Il est grand-prêtre d'Auguste et de Rome pour le Pont, épistate d'Amastris (CIG 4149 ; IGR III, 88), Alexandre passe pour refuser de rendre ses oracles à ses habitants à cause de la présence dans la cité de Lépidos et de son cercle (Alexandre 25).

[46] Alexandre 43-44 : *ôs tina antitechnon kai antisophistên tês magganeias autou.*

[47] Alexandre 52-54 : *kai autos epemêchanêsamên autôi* ; « Il eût vraiment fallu un Démocrite, voire Épicure lui-même, ou Métrodore, enfin quelqu'un de ces hommes dont la raison d'acier résiste à ce genre d'étonnements, pour refuser de croire, pour soupçonner la réalité, et, sinon pour découvrir le secret, du moins pour rester persuadé, a priori, que si le secret de cette sorcellerie lui demeurait caché, tout cela n'était pourtant qu'un mensonge, et ne pouvait pas advenir ». En contradiction avec l'accusation générale de manipulation des sceaux (§ 20), l'absence de pertinence des réponses aux « tests » de Lucien montre que le personnel de l'oracle n'a pas lu la question écrite et scellée.

[48] Alexandre 57.

Au delà des incertitudes du cas Alexandre et de l'épisode de la chronique locale, la réaction massive des milieux épicuriens aux succès d'Alexandre appelle plusieurs remarques. Pour une école philosophique qui se singularise par sa critique globale de la divination, l'oracle nouvellement créé par un « prophète » autoproclamé est une cible d'autant plus privilégiée qu'il ne jouit pas de l'autorité et du prestige des vieilles institutions mantiques. Mais, en même temps, les épicuriens apparaissent comme les défenseurs d'une représentation plus traditionnelle, plus discrète, de la présence divine dans le rite, en ce sens plus en accord avec l'idée que les dieux sont à imiter mais n'interviennent pas, alors qu'un Alexandre, par son jeu de machines et d'illusions, renforce la dimension visible, tangible, audible, émotionnelle de la présence divine[49], à la mesure du type de médiation que propose l'*homme divin*, en contact immédiat avec les dieux, que le néopythagoricien Alexandre prétend être. Deux manières possibles de réorienter la tradition, qui, dans le cas d'Alexandre, affectent les modalités rituelles de la relation avec le dieu. La réponse oraculaire à des questions très ouvertes se fait aussi le lieu de révélations sur la nature divine, qu'attestent les citations que Lucien fait d'oracles « théologiques » comparables à ceux que diffusent à la même époque les sanctuaires prestigieux de Claros ou Didymes ou qui sont rassemblés dans le recueil de Julien le théurge[50]. Pour l'historien des religions, l'opuscule de Lucien doit être replacé dans les discussions et réactions suscitées par la montée en force de types de relation avec le divin, plus directs et plus polyvalents dont les courants platoniciens et néo-pythagoriciens sont partie prenante. La filiation « spirituelle » que Lucien trace entre Alexandre et Apollonius de Tyane y prend tout son sens et sa charge polémique, elle laisse entrevoir le contexte des débats autour de la qualité d'Apollonius, *goês* ou *theios aner* et, par là, vrai prophète, qui semblent avoir dominé la réception de sa figure au cours des IIe et IIIe siècles.

L'Apollonius dont nous essayons de cerner la reconnaissance comme homme divin et vrai prophète est une figure construite au long d'un processus historique d'au moins un siècle et demi, commencé sans doute de son vivant et dont la composition monumentale de Philostrate le jeune dans les années 220-230 marque un moment fort. De l'Apollonius historique il est bien peu de choses qu'on puisse affirmer avec certitude[51]. Il a été actif sous les règnes de Néron, Vespasien et Domitien et serait mort soit à la fin du Ier siècle, soit vers 110, date qui ne s'impose que si l'on admet

---

[49] Voir les analyses de U. VICTOR, *Lukian von Samosata. Alexandros oder der Lügenprophet* (RGRW 132), Leiden 1997 ; R. PIETTRE, *op. cit.*, p. 142-143, souligne aussi dans l'opposition entre les épicuriens et Alexandre la rivalité entre deux manières de porter remède aux maux de l'humanité, l'oracle d'Alexandre a des fonctions médicales et thérapeutiques.

[50] R. PIETTRE, *op. cit.*, p. 142-143.

[51] Voir le bel effort de M. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Rome 1986 ; E. L. BOWIE, « Philostratus : Writer of Fiction », *in* R. MORGAN, R. STONEMAN, *Greek Fiction : the Greek Novel in Context*, New York, London 1994, p. 181-199.

comme authentique la lettre à Valérius de 108-109. Mais la difficulté tient justement à ce que, en l'absence de témoignages contemporains – le passage cité de l'*Alexandre*, § 5, de Lucien est le plus ancien conservé – la *Vie de Philostrate*, dont la source la plus importante, Damis, est perdue, si tant est qu'elle ait jamais existé[52], ne peut être comparé qu'à un corpus de lettres attribuées à Appolonius, mais dont beaucoup doivent être tenues pour inauthentiques[53]. Les lettres témoignent du constant souci d'Apollonius pour sa famille et sa cité, Philostrate en fait un sophiste itinérant, rhéteur accompli, à la manière d'un Dion de Pruse ou d'un Favorinus, et après ses retours de ses lointains voyages, en Mésopotamie, en Inde ou en Éthiopie, toujours accompagné par ses disciples. Nous ne pouvons ici rediscuter les contradictions des sources. Le roman de ses voyages peut au mieux avoir eu une base historique, inaccessible, il est en revanche probable qu'il ait passé une partie de sa jeunesse dans un sanctuaire d'Asclépios[54], et son adhésion au pythagorisme est confirmée par les titres de ses œuvres perdues, *Une vie de Pythagore* et un traité *Sur les sacrifices,* et par la relative unité de traditions par ailleurs contradictoires[55].

Au moment où Philostrate va fixer l'image d'Apollonius, homme divin, philosophe, sage et mage en contact avec les dieux, le pythagoricien de Tyane semble l'objet de jugements aussi contradictoires qu'Alexandre. Apollonius est à l'arrière-plan du pamphlet de Lucien qui associe malicieusement le pythagoricien de Tyane à sa diffamation d'Alexandre en faisant du maître et amant de ce dernier un ami d'Apollonius[56], et il figurait très

---

52 Damis, syrien du cercle de Julia Domna a eu pour prédécesseur Maxime d'Aigeai en Cilicie et Moiragenès d'Athènes, auteur d'une biographie en quatre livres de date incertaine. Il faut toutefois faire la part dans les références de Philostrate aux stratégies d'authentification qu'il a pu mettre en œuvre (voir W. HANSEN, « Strategies of Authentification in Ancient Popular Literature », *in* S. PANAYOTAKIS (ed.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden 2003, p. 301-314.

53 Chaque lettre doit être discutée pour elle-même, voir R. J. PENELLA (ed.), *The Letters of Apollonius of Tyana*, Leiden 1979, p. 23-28. D'après VA VIII 20, l'empereur Hadrien aurait possédé une collection de lettres d'Apollonius. Particulièrement suspectes sont les lettres qui développent l'image de l'Apollonius de Philostrate. Les lettres témoignant d'une connaissance précise du contexte local, notamment des coutumes religieuses, inspirent davantage confiance (cf. C. JONES, *Letters of Apollonius* (Loeb Classical Library), Cambridge (Ma.) 2006, p. 6).

54 VA I. 4, d'après Maxime d'Aigeai, mais la datation sous Tibère fait question.

55 Sur l'authenticité des œuvres attribuées à Apollonius, voir DZIELSKA, *op. cit.*, p. 129 ss. et KAHN, *op. cit.*, p. 144. On a toutefois pu supposer que Philostrate avait surestimé le pythagorisme d'Apollonius, compte tenu de l'absence de référence à la métempsychose dans la lettre 58. Le crédit que Porphyre et Jamblique accordent à sa *Vie de Pythagore* (que certains toutefois tiennent pour pseudépigraphe) et la teneur néopythagoricienne du seul fragment généralement tenu pour authentique du *peri thusiôn*, nous semblent toutefois confirmer le pythagorisme de l'Apollonius historique. Sans doute philosophe plus sérieux, techniquement plus solide que ne l'est l'orateur brillant mais philosophiquement superficiel de Philostrate, l'Apollonius historique semble aussi avoir été le praticien d'une ascèse rigoureuse destinée à purifier l'âme de sa prison corporelle.

56 Alexandre V.

probablement parmi les mages contre lesquels Celse, le dédicataire de l'*Alexandre*, avait écrit un traité. Philostrate est le meilleur témoin de cette réputation ambiguë, par la dimension apologétique de la *Vie* qu'il rédige ; il lui faut disculper Apollonius de l'accusation de *goêtia*, en opposant systématiquement le savoir supérieur du *magos* aux pratiques magiques du goète qu'il condamne sans appel : « les magiciens sont, à mon avis, les pires canailles parmi les hommes, les uns pour interroger les fantômes, les autres par leurs sacrifices barbares (…), ils disent pouvoir modifier le destin »[57]. Qui plus est, Apollonius, pour sa propre défense, est censé en appeler lui-même à la caution de l'empereur Vespasien : « eût-il cru que j'étais un *goês*, aurait-il partagé ses pensées avec moi? »[58] Par une stratégie sémantique inverse, Lucien ne distingue pas *goêtia* et *mageia*, enveloppées dans une même condamnation. L'historien Dion Cassius reprend à son compte l'accusation lorsqu'il mentionne la fondation par Caracalla en 215 d'un sanctuaire héroïque (*herôon*) d'Apollonius : « les *magoi* et les *goêtes* plaisaient tant à Caracalla qu'il vénérait (*epainein*) et honorait (*timan*) Apollonius le cappadocien (…) qui était en tout point (*akribês*) un *goes* et un *magos* »[59]. Ici encore les deux termes sont confondus pour mieux fustiger les choix de l'empereur. Ce témoignage confirme le rôle majeur des Sévères en particulier de Julia Domna, la mère de Caracalla, et de son cercle auquel se rattache Philostrate, dans la reconnaissance du statut divin d'Apollonius. Si le culte héroïque fondé par Caracalla peut être identifié au sanctuaire (*hieron*) de Tyane « construit aux frais des empereurs » dont la mention conclut la *Vie d'Apollonius*[60], Alexandre Sévère aurait introduit l'image d'Apollonius dans son laraire, à suivre un passage particulièrement discuté de l'*Histoire auguste*[61].

Au terme du processus, au IVe s., Apollonius, nouveau Pythagore, est devenu un des modèles de la conception tardo-antique du *theios aner*, catégorie désormais fondamentale dans la représentation des rapports avec le divin[62] ; nous ne retiendrons de cette dernière involution de la figure[63] que le témoignage particulièrement évocateur de la *Vie des philosophes et sophistes* d'Eunape : « Apollonius qui n'est pas tant un philosophe (*ouketi*

---

57 Vita Apollonii V 12.

58 Vita Apollonii VIII 7 et l'ensemble des paragraphes suivants.

59 77. 18. 4.

60 Vita Apollonii VIII 31. 2.

61 XXIX. 2 : 2 : « Il célébrait de bon matin un sacrifice dans son laraire. Il y détenait les images des empereurs divinisés – mais uniquement une sélection des meilleurs – et des âmes saintes (*animas sanctiores*), au nombre desquelles figuraient Apollonius, et selon un écrivain de son époque le Christ, Abraham, Orphée et tous les autres du même genre, ainsi que les portraits de ses ancêtres (A. CHASTAGNOL, traduction) ». Rappelons aussi, dans l'*Histoire auguste*, l'apparition d'Apollonius qui détourne en 272 Aurélien de son intention de mettre à sac la cité de Tyane (Vie d'Aurélien 24 2-9).

62 G. FOWDEN, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », *JHS* 102, 1982, notamment p. 136.

63 Les *testimonia* sont commodément réunis dans JONES, *Letters of Apollonius*, *op. cit.*, p. 86-143.

philosophos) qu'un moyen terme entre les dieux et l'homme (*all ên ti theôn ti anthrôpou meson*) ; disciple de la philosophie pythagoricienne, il en montrait le plus divin et l'effectif (*polu to theioteron kai energon kat' autên epedeixato*) », ajoutant que la *Vie de Philostrate* « aurait plutôt dû être appelée *La venue d'un dieu parmi les hommes* (*epidêmian es anthrôpous theou*) »[64]. « Chrysanthius se consacra à la connaissance des dieux et à la sagesse à laquelle se vouèrent Pythagore et ses disciples, Archytas pour le passé, et Apollonius de Tyane et tous ceux qui vénèrent (*proskunêsantes*) Apollonius, eux tous qui semblent seulement avoir un corps et être des hommes »[65]. Libanios compare le mode de vie de l'empereur Julien à celui d'Apollonius[66], et c'est désormais principalement chez des auteurs chrétiens que se retrouve l'image du *goês*.[67] La discrétion d'Apollonius dans le corpus textuel pourtant considérable de l'école néoplatonicienne d'Athènes au Ve s. laisse en revanche penser qu'il n'est plus un modèle privilégié de l'homme divin, du philosophe « hiérophante de tous les rites »[68], qui s'impose avec Proclus et les derniers platoniciens « païens ».

Qu'en est-il du prophète? Après avoir ramené la question de sa « vérité » à celle de la valeur des oracles, ne sommes-nous pas en train de le faire disparaître derrière l'homme divin, philosophe, sage et mage? Ce faisant, nous ne faisons cependant que suivre les indications d'Apollonius de Philostrate, qui se défend d'être un prophète ou un devin. Accusé d'impiété envers Néron, il se déclare « philosophe, pour connaître les dieux et comprendre les hommes, car il est plus difficile de se connaître soi-même que de connaître l'autre »[69]. À Tigellin qui lui demande alors « s'il peut lui faire une prophétie » (*manteusaio d'an*), Apollonius répond : « Comment le pourrais-je, n'étant pas devin (*mê mantis ôn*) ». Le dialogue se poursuit : « Pourtant n'es-tu pas celui qui as dit : *quelque chose de grand arrivera et n'arrivera pas*? - Ce que tu as entendu est vrai, mais cela ne provient pas de la mantique, mais de la sagesse que la divinité montre aux hommes sages (*touto de mê mantikêi prostithei, sophiai de mallon, hên theos phainei sophois andrasin*) »[70]. Ce n'est pas par un savoir spécialisé, en assumant la fonction technique du devin (*mantis*) ou du prophète, fût-elle inspirée, mais par sa sagesse, une sagesse qui lui vient des dieux. À la manière de la tradition platonicienne, Apollonius oppose aux savoirs techniques et à l'enthousiasme qui ont toujours quelque chose d'un peu méprisable et n'impliquent aucun vrai savoir, la noblesse du philosophe qui a accès au divin, au double sens d'une connaissance du divin et d'une sagesse qui en

[64] 2. 1. 4.
[65] 23. 1. 8.
[66] Oratio 16. 56.
[67] Pour la complexité de l'appréciation et du statut d'Apollonius parmi les chrétiens, voir DZIELSKA, *op. cit.*, p. 125-126.
[68] Marinos, Vie de Proclos, 19.
[69] Vita Apollonii IV. 44. 2.
[70] Vita Apollonii IV. 44. 3.

provient. La prophétie ne représente donc qu'un aspect du savoir multiforme que le *theios aner* tient de son contact avec le divin, des qualités et des pouvoirs dont il est investi. Sage, théologien, il est par là même aussi purificateur, guérisseur et prophète.

Dans le champ mantique, la compétence du sage le place cependant sur le même terrain que les innombrables devins et prophètes qui offrent leurs services à travers l'empire[71], prédictions de la peste d'Éphèse, du tremblement de terre en Ionie, de l'émergence d'une île en Crète, du percement de l'isthme de Corinthe par Néron[72], prédictions politiques aussi, touchant la vie des empereurs, et susceptibles de tomber sous le coup de la législation, du coup de tonnerre frappant la table de Néron, de la brièveté des règnes de Galba, Othon et Vitellius aux succès de Vespasien et à l'avènement de Nerva[73]. C'est sa capacité à deviner l'avenir, *prosgignoskein*, partie prenante de sa sagesse qui la rend suspecte, qui facilite sa confusion avec les *goètes*. Particulièrement ambiguë est la situation où il prédit la succession à un hiérophante d'Éleusis qui, le tenant pour un *goês* impur (*mê katharos ta daimonia*), lui a refusé l'initiation[74]. Il est donc hautement significatif que, dans un passage clef que nous avons déjà commenté[75], Philostrate fasse porter la défense d'Apollonius contre l'accusation de magie principalement sur le terrain de la prophétie : « S'il connaissait à l'avance ces faits, c'est par un mouvement divin (*daimoniai kinêsei*) et ceux qui pensent que l'homme était un magicien (*goêta*) n'ont pas le jugement sain. (…) Ces derniers disent changer les destins (*metaoien ta eimarmena*), (…) lui, cependant, suivait ce qui vient des Moires (*ho de eipeto men tois ek Moirôn*) et il annonçait les choses comme il était nécessaire qu'elles advinssent (*proulege de, hôs anagkê genesthai auta*), il ne les connaissait pas par des pratiques goétiques (*goêteuôn*) mais à partir de ce que les dieux montraient (*ex hôn oi theoi ephainon*) »[76]. Texte subtilissime qui, par le glissement qu'il opère du destin (*eimarmené*) qu'ébranlent les goètes aux Moires, puissances d'assignation des parts, réinscrit l'homme divin, nouveau et suspect, dans la représentation commune la plus traditionnelle des fonctions de la mantique grecque. En suivant ce qui vient des Moires, la sagesse d'Apollonius connaît le partage que tissent les dieux des parts qui reviennent à chacun. Une conférence *Sur les Moires et la nécessité* (*anagkê*), qu'il passe pour avoir prononcée à Smyrne, peut être regardée, dans les formes de la seconde Sophistique, comme une herméneutique du jeu qu'ouvre la révélation mantique dans l'accomplissement des destins, et comme un commentaire

---

71 R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World*, San Francisco 1986, p. 200-215.

72 Vita Apollonii IV. 4 ; IV. 6 ; IV. 34. 4 ; IV. 24. 2-3.

73 Vita Apollonii IV. 43 ; V 11 ; V 37 ; VII 9.

74 Vita Apollonii IV 18 ; V 19.

75 Vita Apollonii V 12. Voir ci-dessus.

76 Ce n'est que comme un argument subsidiaire que Philostrate ajoute qu'Apollonius se désintéressait des illusions créées par les automates, qu'il ne souhaitait pas y recourir, ce qui le distingue d'un Alexandre que ses machines rendent suspect.

de sa propre pratique, dans le contexte politiquement chargé de ses prophéties sur la succession du tyran Domitien. S'adressant à une statue de l'empereur, Apollonius aurait dit : « Fou, que connais-tu des Moires et de la nécessité ? Quand bien même tu tueras l'homme destiné à régner après toi, il vivra à nouveau »[77].

Attester la vérité du prophète Apollonius, son authenticité, c'est donc d'abord faire la preuve qu'il est bien cet homme divin qui tient sa sagesse des dieux, accumuler les signes et les *thaumata*, merveilles et prodiges, qui témoignent du contact avec le divin. Ici encore, la nouveauté de la figure est inscrite dans une variation de schèmes « traditionnels » comme ceux qui organisent les « biographies » de Pindare ou Platon, au prix d'une certaine surenchère ; tout commence avec les interventions divines présidant à sa naissance. Au lieu des abeilles qui distillent le miel des futures paroles de « l'élu », c'est Protée[78], le dieu « égyptien » protéiforme et insaisissable, aux talents prophétiques, bien attestés depuis l'*Odyssée*, qui est convoqué par Philostrate : il apparaît à la mère d'Apollonius, comme le garant que la prescience du nouveau-né est destinée à être plus étendue encore que la sienne (*pleiô men ê ho Proteus prognonta*). La naissance de l'homme divin a lieu dans la prairie où sera construit son temple, qu'un rêve a désignée à la mère ; des cygnes s'assemblent autour de la jeune accouchée et c'est accompagné de la musique et de la voix des cygnes que le futur sage vient au monde. Au moment de la naissance, un éclair remonte vers le ciel. Philostrate démultiplie les signes en une construction rhétorique qui doit confirmer rétrospectivement la dimension divine et prophétique de la figure. Dans ce moment initial, la « prophétie », qui ne constitue qu'un aspect de la sagesse d'Apollonius, passe au premier plan à travers l'intervention de Protée comme la source et l'explicitation de la polymorphie de son savoir (*gignôskein kai progignôskein panta*).

Pour accéder à son statut, Apollonius doit encore s'initier à son savoir dans le cadre du sanctuaire d'Asclépios à Aigeai en Cilicie[79], où il adopte le genre de vie pythagoricien, *bios pyrthagoricos*, qui se caractérise par l'abstention des sacrifices sanglants, l'adoption de vêtements en lin, l'exercice de puissances de la mémoire[80], corollaire de l'affirmation de la transmigration des âmes[81], dans le but d'atteindre un rapport privilégié de proximité au divin (*eggus*). Pour le *theios aner*, ce contact avec le divin est devenu, par sa purification et ses exercices, une disposition permanente, il peut mobiliser à volonté les qualités et les pouvoirs qu'instille en lui une sagesse divine qu'il tient d'une relation stable à Mnémosyné, la déesse qui

---

77 Vita Apollonii VII 2.
78 Vita Apollonii I 4.
79 Vita Apollonii I 7. 2 ; I 8. 2-9. 1. Dans la lettre 23, Apollonius dit être devenu prêtre d'Asclépios parce que son maître Pythagore traitait la médecine de la même manière qu'Asclépios.
80 Vita Apollonii I 14 ; III 16. 4 ; III 43.
81 Voir notamment Vita Apollonii III 19-26.

est le savoir immémorial du monde et qui lui est désormais constamment disponible. Dans cette configuration pythagoricienne de la mémoire, l'inspiration « prophétique » d'Apollonius se distingue radicalement de l'enthousiasme ou de l'emprise divine (*katochê*) dans laquelle un humain, momentanément possédé par un dieu, en devient l'instrument (*organon*) et profère un savoir mantique auquel il reste étranger, à la manière de la pythie de Delphes ou des prophètes de Claros et Didymes[82]. Apollonius au contraire « porte en lui même son propre trépied »[83], « annonçant les choses telles qu'elles doivent advenir à partir de ce que les dieux lui montrent »[84]. Il a la vision immédiate de l'événement contemporain, révélant à Vespasien, à Alexandrie, l'incendie du Capitole qui a eu lieu à Rome la veille[85] ; il assiste, « en direct » depuis Éphèse, à l'assassinat de Domitien qui a lieu à Rome : « Tout à coup, il baissa un peu la voix comme saisi d'une frayeur subite. Il continua son discours, mais son discours n'avait pas sa force ordinaire (…) puis il se tut comme font ceux qui ont perdu le fil de leur discours, il lança vers la terre des regards effrayants, fit trois ou quatre pas en avant, et s'écria : " Frappe le tyran, frappe ". On eût dit qu'il voyait, non l'image de la vérité dans un miroir, mais le fait lui-même comme s'il avait part à l'action (*hôsper ek katoprou tinos eidôlon alêtheias helkôn, all' auta horôn kai xullambanein dokôn ta drômena*). Les Éphésiens furent frappés d'étonnement (…). Apollonius s'arrêta, semblable à un homme qui cherche à voir l'issue d'un événement douteux. Enfin, il s'écria : " Ayez bon courage, Éphésiens, le tyran a été tué aujourd'hui (…), il vient d'être tué à l'instant même, pendant que je me suis interrompu "»[86]. De même, il comprend tous les signes présents dans l'univers, non à la manière des devins, par le maniement d'une technique, mais par la vision directe : sensible aux moindres variations du soleil, il entend immédiatement le langage des oiseaux[87].

Par le type de contact qu'il entretient avec le divin, la compétence prophétique large du *theios aner* Apollonius peut prétendre recouvrir l'ensemble des champs d'action des pratiques mantiques disponibles - qui, rappelons-le, ont autant pour objet le présent ou le passé que le futur -, tout en pouvant arguer de se fonder, non sur les savoirs aveugles et limités qui caractérisent l'enthousiasme et les techniques divinatoires en usage, mais sur la possession plénière d'une sagesse supérieure qui est *mageia* parce qu'elle peut être pensée comme la vraie philosophie[88]. Avec ce type

---

[82] D. JAILLARD, « Pythies, Ménades et autres possédés », *Asdiwal* 2 (2007), p. 61-82.
[83] Vita Apollonii III 42 (*peri tôi sternôi tripodos sunieta*). Voir aussi *VA* VIII 31. 3.
[84] Vita Apollonii V 12.
[85] Vita Apollonii V 30.
[86] Vita Apollonii VIII 25-26 (G. Rachet, trad. modifiée).
[87] Vita Apollonii IV 3.
[88] R. SORABJI (ed.), *Aristotle and After* (BICS Suppl. 68), London 1997, p. 5 : « Apollonius may well be the earliest Greek Philosopher we can identify who claims that philosophical understanding ultimately requires divine inspiration, an inspiration to be obtained by an ascetic life and perhaps by certain ritual pratice ».

de prophète, à la précaution qui consiste à « tester » la valeur des oracles, doit se subsister ou du moins s'ajouter une évaluation approfondie de l'authenticité et de la qualité de sa relation avec le divin, un recours privilégié à la biographie et à ses rhétoriques de légitimation ou de diffamation, qui en est aussi la conséquence - entre pamphlet et « hagiographie ».

Il est temps, en conclusion, de réintroduire Apollonius dans la perspective du temps long. Cette inscription est d'abord l'œuvre des anciens, elle appartient au processus de construction et d'authentification de la figure divine, qui produit la fiction d'une tradition. Il est mis sur le même plan - comme un paradigme récent à tous égards comparable - que les figures fondatrices auxquelles il peut être rattaché. Traitant de ceux qui « ont entendu et compris le langage de tous les animaux (*epakousai kai sunesin echein tês tôn zôon phlegxeôs*) », le néoplatonicien Porphyre de Tyr associe d'un même trait les devins anciens les plus prestigieux, capables d'une forme de *vision immédiate*, « par exemple Mélampous, Tirésias et d'autres comme eux, *et*, il n'y a pas si longtemps (*ou pro pollou*), Apollonius de Tyane »[89]. Quant à Eunape, il lie d'un même geste « Pythagore et ses disciples, Archytas dans un passé ancien (*te to palaios*), et Apollonius de Tyane et tous ceux qui vénèrent (*proskunêsantes*) Apollonius »[90], pour le passé proche. Mais plus que la légitimation de la figure la plus récente – qui est superfétatoire au moment et dans les contextes dans lesquels écrivent Porphyre et surtout Eunape -, c'est l'inscription dans la réalité du présent des modalités de présence du divin dont les figures anciennes sont les « paradigmes » qui est en jeu, à travers des figures proches qui sont autant de nouveaux Melampous ou de nouveaux Pythagores, et qui portent avec eux la plénitude des « originaux ». Porphyre continue son récit avec une anecdote concernant, non pas Tirésias mais Apollonius, et c'est le lien rituel unissant les pythagoriciens disciples d'Apollonius à leur maître qui médiatise leur relation à Pythagore dans le schéma d'Eunape.

Les transformations et réélaborations qui affectent les champs de la communication avec le divin aux II-IIIe s. se construisent largement en référence à des ensembles de pratiques et de représentations, perçus comme traditionnels, qu'elles reconfigurent en se les réappropriant. Pas plus que les arts de mettre à l'épreuve oracles et prophètes, les figures du *theios aner*, qui connaissent alors un tel essor, de l'homme divin tenant sa sagesse et ses compétences, rituelles et prophétiques notamment, d'une relation de proximité privilégiée avec les dieux, ne sont neuves. Elles font écho à des figures anciennes, dont la convocation ou l'élision discrète, éclairent les processus en cours, en fonction de variations subtiles. Ne considérons que le rapport du *theios aner* aux puissances de mémoire, dans la mesure où il éclaire la centralité de la référence pythagoricienne dans la construction de la figure d'Apollonius. L'absence de référence à une figure

---

[89] De l'abstinence III 3. 6.
[90] Eunape 23. 1. 8.

aussi emblématique du *theios aner* qu'Épiménide pourrait ne pas être que le fruit du hasard. Tout comme le « prophète inspiré » qui, pour porter le savoir des dieux, le temps de sa possession, doit être d'abord dépossédé de lui-même, être passé par le *léthé*, l'oubli — puissance articulée à Mnémosyné comme la face complémentaire de son action —, « l'initiation » d'Épiménide, son accès à un savoir divin qui fonde, comme pour Apollonius, la polymorphie de ses compétences, se fait au long d'une longue traversée du *léthé*, les cinquante-sept ans de sommeil au cours desquels il s'entretient avec Alétheia, Vérité, et Diké, Justice, dans la grotte de Zeus Diktaios[91]. Il s'en réveillera transformé, détenteur d'un savoir supérieur, dont les modalités sont aux antipodes de la purification et de l'ascèse de la mémoire qui assure à un Pythagore la disponibilité de son savoir, de sa relation à Mnémosyné. Sa manière d'être en contact avec le divin assure à la figure d'Apollonius la place originale et, pour certains milieux, fondatrice, qu'il occupe dans le paysage si varié des savoirs prophétiques et mantiques du monde gréco-romain des premiers siècles et permet de comprendre l'accent spécifique des débats autour de sa « vérité ».

[91] Diogène Laërce, I. 109; Maxime de Tyr 10.1.

Le développement du culte des prophètes dans la région de Damas dans la IIe moitié du Moyen Âge

l'exemple de Maġārat al-Dam

Clément Moussé, UMR 7192

Le phénomène du culte des saints dans l'Islam est bien connu depuis la publication et l'étude des sources classiques consacrées à ces lieux de dévotion[1] jusqu'au regard porté par les anthropologues et les sociologues sur les pratiques contemporaines[2]. Jamais, cependant, une étude d'ensemble ne leur a été consacrée et jamais une mise en relation des sources textuelles et des sources archéologiques n'a été entreprise. Pourtant, ces sanctuaires, qui, pour la plupart, ont une origine médiévale attestée voire plus ancienne, existent toujours et continuent même à être visités de nos jours. Ils peuvent donc être considérés comme des objets d'étude.

La compréhension de ces sanctuaires nécessite une étude sur la longue durée permettant de saisir le moment crucial où une tradition locale qui évoque de façon imprécise une dévotion à un personnage vénéré trouve un ancrage en un lieu déterminé, matérialisé par une construction dont l'archéologie du bâti permet de saisir les développements.

Parmi la multitude des lieux vénérés, nous avons fait le choix de ne nous intéresser qu'aux sanctuaires dédiés aux prophètes[3]. Il nous a semblé que cette catégorie de saints était la plus intéressante dans la mesure où elle pouvait faire le lien entre l'islam et les civilisations et religions antérieures, et où elle présentait la particularité d'être concentrée pour l'essentiel dans une seule région, le *Šām*, considérée comme la terre des prophètes[4]. Pour cette étude, nous allons nous intéresser à un site qui nous

---

1 J. Sourdel-Thomine, « Les anciens lieux de pèlerinage damascain d'après les sources arabes », *Bulletin d'Études Orientales*, XIV (1952-1954), p. 65-85 ; « Tradition d'emprunt et dévotions secondaires », *Revue des Études Islamiques*, LV-LVII (1987-1989), p. 319-317.

2 Par exemple, C. Mayeur-Jaouen, *al-Sayyid al-Badawī, un grand saint de l'Islam égyptien* (IFAO), Le Caire 1994.

3 Effectivement, l'islam a hérité des prophètes bibliques comme Abraham et Jésus mais a même désigné comme prophètes certaines figures bibliques comme Adam et ses deux fils Abel et Caïn.

4 Dès le Xe siècle, les géographes arabes ont attribué comme première vertu à la Syrie d'être la terre des prophètes : al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm, la meilleure répartition pour la connaissance des provinces*, trad. A. Miquel (IFD), Damas 1963, p. 145.

semble exemplaire à bien des égards, le lieu du meurtre d'*Hābīl* par son frère *Qābīl*[5], appelé *Maġārat al-Dam* ou la « Grotte du Sang ». Il s'agit d'un sanctuaire situé à la périphérie de Damas, qui s'est fixé sur un haut lieu sacré de cette ville[6], la montagne du *Qāsyūn*. Du fait de sa naissance, grâce, comme nous le verrons, à une singularité topographique et géologique, et de son développement, largement favorisé par les élites gouvernantes de la ville afin de s'appuyer sur les vertus tutélaires qu'on accordait au sanctuaire, la Grotte du Sang est un élément majeur pour comprendre de façon plus globale le phénomène du culte des prophètes à Damas.

1. Situation géographique et topographique du site

Le sanctuaire est situé à environ 5 kilomètres de la vieille ville, installé à mi-flanc de la montagne du *Qāsyūn*. On y accède par degrés après une ascension de 30 minutes depuis le quartier de *Ṣāliḥīya*. Les bâtiments sont accolés au versant sud de la montagne, au-dessus d'une grotte et en dessous d'un pan de versant aux pierres légèrement rougeâtres[7]. Une citerne séparée des bâtiments du sanctuaire est placée à l'ouest et à quelques mètres de ces derniers. Le panorama qui s'offre depuis le sanctuaire est particulièrement complet sur la ville de Damas et sur la *Ġūta*.

---

5 Il s'agit ici de Abel/*Ḥābīl* et Caïn/*Qābīl*, les deux fils d'Adam.

6 Damas abrite de nombreux sanctuaires de prophètes qui existent toujours à notre époque notamment celui qui se trouve dans la localité de Berzé qui abrite le lieu de naissance d'Abraham : AL-HARAWĪ, *Guides des lieux de pèlerinages*, trad. J. Sourdel-Thomine (PIFD), Damas 1957, p. 27 ; IBN 'ASĀKIR, *La Description de Damas*, trad. N. Elisséeff (PIFD), 2e édition, Damas 2008, p. 181-184, 198 ; sur la colline de Rabwé, à l'ouest de Damas, sur la route du Liban, est établi le lieu de refuge de Jésus et de sa mère. Il ne reste plus aucune trace de ce sanctuaire. Seule, une inscription rupestre, encore visible, témoigne de l'existence de ce sanctuaire : AL-HARAWĪ, *op. cit.,* p. 26 ; IBN 'ASĀKIR, *op. cit.,* p. 177, 184, 195, 198, 305. Sur l'inscription : voir D. et J. SOURDEL, « Dossier pour un corpus des inscriptions arabes de Damas », *Revue des Etudes Islamiques*, XLVII (1982), p. 131-136 ; au sud de la ville, dans l'ancien village appelé Qadam, une mosquée abrite l'empreinte du pas de Moïse : AL-HARAWĪ, *op. cit.,* 1957, p. 31 ; IBN 'ASĀKIR, *op. cit.,* p. 173-174, 199 et 245 ; dans le cimetière de cette même localité, la tombe de ce dernier y est attestée : AL-HARAWĪ, *op. cit.,* p. 31 ; IBN 'ASĀKIR, *op. cit.,* p. 174, 199, 305 ; enfin n'oublions pas de mentionner que dans la Grande mosquée a été déposée la tête de saint Jean-Baptiste : AL-HARAWĪ, *op. cit.,* p. 37; IBN 'ASĀKIR, *op. cit.,* p. 15-17 ; et qu'un de ses minarets est celui par lequel Jésus descendra à la fin des temps : AL-HARAWĪ, *op. cit.,* p. 39-40 ; cela peut-être aussi le minaret de Bāb Šarqī : IBN 'ASĀKIR, *op. cit.,* p. 199, 266.

7 Ces dernières, nous le verrons, seront l'élément clef, la preuve indéniable, que le meurtre s'est bien produit ici.

2. Description du site selon les sources

La première mention du lieu du meurtre de Hābīl dans les sources arabes se trouve chez *al-Mas'ūdī* (m. 956). Ce dernier nous dit avec peu de précisions que *Hābīl* a été tué par son frère « sur le territoire de Damas en Syrie »[8]. Au début du XII[e] siècle, *Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī* (m. 1170), un voyageur andalou, prétend qu'il a vu, à Damas, « des traces de sang de *Hābīl* » et qu'il y en a « une telle quantité qu'elle ne peut échapper à celui qui regarde… »[9]. Grâce à ce dernier récit, nous savons que l'élément qui a très certainement guidé l'emplacement du meurtre de *Hābīl* est la couleur rouge, allusion à son sang qui couvre la roche. Malheureusement, d'après ces deux évocations, nous ignorons si un sanctuaire était déjà présent au X[e] siècle et encore lors du passage du voyageur andalou. Toutefois, comme nous le verrons, nous avons trouvé une inscription funéraire fragmentaire d'époque probablement bouride à l'entrée de la grotte. Ce dernier indice laisse supposer que l'emplacement était, dès la première moitié du XII[e] siècle, un lieu de vénération clairement identifié.

Il faut attendre le milieu du XI[e] siècle pour trouver dans les textes, notamment chez *al-Ruba'ī* (m. 1052), les premières mentions de *Maġārat al-Dam* ou la Grotte du Sang[10], située sur le mont *Qāsyūn*, et attendre le XII[e] siècle, chez *Ibn 'Asākir* (m. 1176), pour que le toponyme soit associé à un oratoire ou *masǧid*[11]. La première description que nous possédions de ce sanctuaire est celle d'un voyageur célèbre *Ibn Ǧubayr* (m. 1217) qui visite Damas en 1183[12]. *Ibn Ǧubayr* entame sa description par le lieu du meurtre d'*Hābīl*, c'est-à-dire les traces rouges, se trouvant sur les pierres de la montagne, qui sont visibles « depuis le début de la montagne jusqu'à la grotte ». Le voyageur insiste sur le caractère singulier de ce phénomène de marques rouges qui « trace[nt] comme un chemin dans la montagne ; elles s'arrêtent à la grotte, et l'on n'y trouve pas de traces semblables sur la moitié la plus élevée de la montagne ». La grotte visitée par *Ibn Ǧubayr*, qui se trouve sous la montagne, est vaste et éclairée par des lampes à mèche et

---

8 AL-MAS'ŪDĪ, L*es Prairies d'or*, I, trad. de Ch. Pellat, Paris 1962, p. 38.

9 ABŪ ḤĀMID AL-ĠARNĀṬĪ, *La Relation de voyage, de Grenade à Bagdad*, trad. J.-Ch. Ducène, Paris 2006, p. 70.

10 AL-RUBA 'Ī, *Kitāb faḍā'il al-Šām wa Dimašq*, ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munaǧǧid, Damas 1950, p. 56-57.

11 IBN 'ASĀKIR, *Tārīḫ madīnat Dimašq*, ed Muḥib al-Dīn, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1995, t. 2, p. 315, 333, 337 ; t. 49, p.34 ; t. 54, 242 ; t. 64, p. 3. Soulignons par la même occasion qu'en 553/1158 le faubourg de Ṣāliḥīya est créé ce qui a très certainement favorisé les aménagements du sanctuaire. Voir L. POUZET, *Damas au VII[e]/XIII[e] siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*, Dar El- Machreq, Beyrouth 1988, p. 82.

12 IBN ǦUBAYR, *Voyages*, trad. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris 1949, p. 317-318. Un autre célèbre voyageur, Ibn Baṭṭūṭa (m. 1369), fait une description de la Grotte du Sang mais il se contente de reprendre la description d'Ibn Ǧubayr en la simplifiant : IBN BAṬṬŪṬA, *Voyages*, trad. C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, Paris 1878, p. 231.

des cires, très certainement des bougies[13]. Adossée à la grotte se trouve un oratoire dont il est dit que c'est un bâtiment solide. Il devait certainement être en pierre. L'auteur ajoute qu'il était de forme circulaire. En plus de l'oratoire, il y avait des chambres et des commodités. Pour finir, *Ibn Ğubayr* mentionne un enclos en « bois ajouré» qui entourait entièrement le sanctuaire.

Cette description nous présente plusieurs éléments nouveaux. Il apparaît clairement qu'à la fin du XIIe siècle l'emplacement du meurtre de *Hābīl* a été fixé en un endroit précis du *Qāsyūn*, au-dessus d'une grotte, qui devient désormais un véritable sanctuaire aménagé pour l'accueil des pèlerins. Nous savons aussi qu'à partir du VIIe/XIIIe siècle, des imams étaient présents pour accueillir les pèlerins[14]. Cette charge fut même détenue suffisamment longtemps par les membres d'une même famille pour qu'elle soit discernable dans sa *nisba* : « al-Maġārī »[15]. Les chroniques nous apprennent aussi que des enterrements étaient pratiqués autour du sanctuaire. Le cimetière, entourant le site, était d'abord réservé aux *šayḫ-s* desservant les lieux[16]. Les dictionnaires biographiques situent dans les environs immédiats de la grotte au milieu du XIIIe siècle un cimetière des *faqīr*-s maghrébins[17]. Nombreux sont aussi les enterrements de personnages religieux importants de la ville « dans la montagne », *fi-l-ğabal*, sans doute pas très loin de la grotte[18]. Il s'agissait pour les fidèles de bénéficier de la *baraka* bienfaisante de la montagne et plus particulièrement de l'espace sacré du sanctuaire.

Le développement de la fréquentation du sanctuaire s'est accompagné au fil des siècles de la multiplication des traditions lui étant attachées. Chaque anfractuosité de la grotte est ainsi devenue un lieu de dévotion relié à un de ces épisodes permettant aux pèlerins de suivre au sein de ce petit espace un véritable itinéraire du sacré. Ainsi, la cavité naturelle située au fond de la grotte a été interprétée comme étant la bouche de la montagne qui, horrifiée par le geste de *Qābīl*, aurait voulu s'effondrer sur Damas. Mais l'ange Gabriel serait intervenu en retenant la montagne et en

---

13 *Ibid.*, p. 318 : « *al-suruğ min al-šam' wa-l-fatā'il* »

14 Le premier *šayḫ* mentionné par les sources est l'imām Aḥmad b. Muḥammad al-Maġārī, mort en 688/1289. Voir AL-ṢAFADĪ, *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, VIII, Wiesbaden 1971, p. 40.

15 ABŪ ŠĀMA, *Tarāğim riğāl al-qarnayn al-sādis wa l-sābi'*, Le Caire 1947, p. 83 ; IBN ḤAĞAR AL-'ASQALĀNĪ, *al-Durar al-Kāmina fī a'yān al-mi'a al-ṯāmina*, Haydarābād 1972, I, p. 555 et IV, p. 246.

16 IBN AL-'ADĪM, *Buġyat al-ṭalab fī tārīḫ ḥalab*, VI, ed. Suhayl, al-Zakkār, s.l., s.d., p. 2955 ; Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī, *Šaḏarāt al-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, V, ed. 'Abd al-Qādir al-Arnā'ūṭ, Maḥmūd al-Arnā'ūṭ, Damas 1406/1986, p. 59 ; IBN KAṮĪR, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Beyrouth 1978-1986, XIII, p. 77 et XIV, p. 115 ; IBN MUFLIḤ, *al-Maqṣad al-aršad fī ḏikr aṣḥāb al-Imām Aḥmad,* III, ed. 'Abd al-Raḥman b. Sulaymān al-'Uṯaymiyin, Riyāḍ, 1990, p. 54 ; IBN ŠĀKIR AL-KUTUBĪ, *Fawāt al-wafayāt*, I, ed. 'Alī Muḥammad b. Mu'waḍ Allāh, *'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawğūd*, Beyrouth 2000, p. 324.

17 ABŪ ŠĀMA, *op. cit.,* p. 173.

18 IBN KAṮĪR, *op. cit.,* XIV, p. 115 ; IBN AL- 'ADĪM, *op. cit.,* VI, p. 2955.

laissant l'empreinte de sa main salvatrice sur le plafond de la grotte. De même, les *miḥrāb*-s aménagés dans la paroi rocheuse rappellent aux fidèles l'emplacement où *Ibrāhīm* et *al-Ḫiḍr* se sont installés pour prier.

Plus intéressante encore est la fixation en ce lieu d'une tradition concurrente de celle du meurtre de *Hābīl*, celle des Quarante Martyrs. Cet épisode, mentionné dès la seconde moitié du XIIe siècle, était d'abord situé dans une autre grotte du Qāsyūn, la grotte de la faim (*Maġārat al-Ǧaw*) où quarante ou soixante-dix prophètes aux noms inconnus se seraient fait piéger par la montagne avec un pain comme seule nourriture. Chacun voulant laisser sa part à son voisin, le pain aurait tourné jusqu'à ce qu'ils soient tous morts de faim[19].

Ibn Ǧubayr situe clairement à la fin du XIIe siècle l'oratoire des Quarante, au-dessus d'une autre grotte du *Qāsyūn* que « des lampes [éclairent] comme en plein jour»[20]. Ce n'est, semble-t-il, qu'à la fin de l'époque mamelouke ou au début de l'époque ottomane, que l'emplacement de cet épisode se déplace et est précisément localisé à l'intérieur de la Grotte du Sang. Cette tradition supplante alors la légende du meurtre de *Hābīl*, sans cependant la faire disparaître, et entraîne un changement de nom du sanctuaire, désormais connu des Damascains comme la Grotte des Quarante, *Maġārat al-'Arba'īn*.

3. DESCRIPTION DU SITE ACTUEL[21]

Dans son état actuel, le sanctuaire forme un rectangle de forme légèrement irrégulière. La construction est adossée à la montagne. Comme l'édifice épouse le versant de la montagne, il est composé de deux niveaux. Enfin, le bâtiment est accolé à une grotte et c'est cette dernière qui porte le nom de Grotte du Sang.

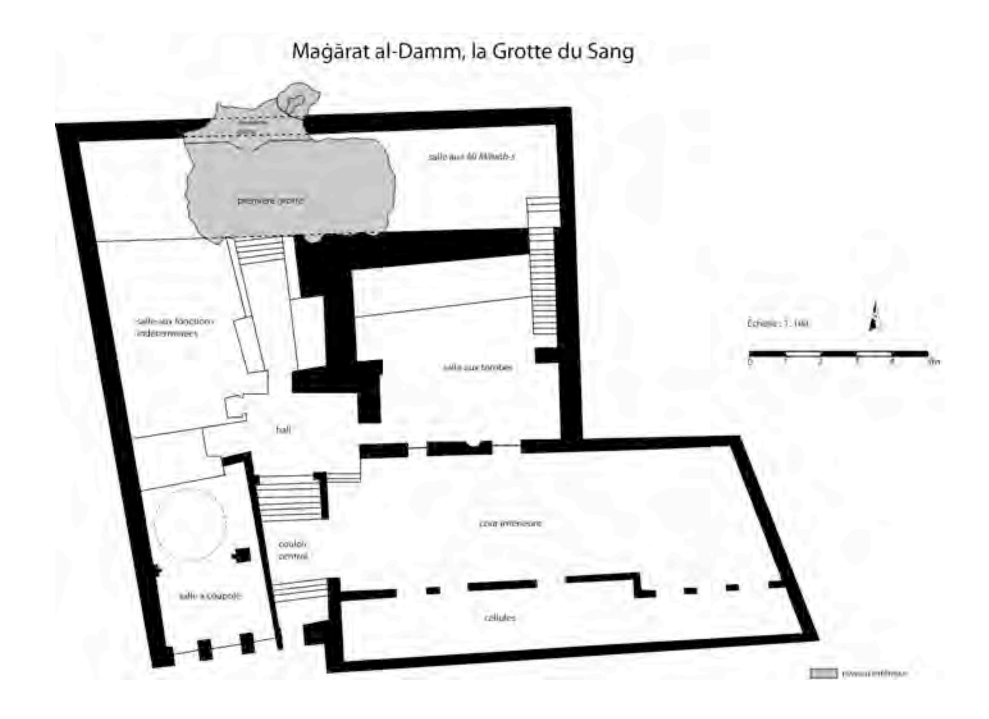
En réalité, il s'agit de deux grottes qui sont dans le prolongement l'une de l'autre. On descend dans la première par un escalier de cinq marches. Il semble peu probable que cela soit une cavité naturelle.

La première grotte possède deux *miḥrāb*-s de chaque côté de l'escalier. Celui qui est à l'ouest est dédié à *Ibrāhīm*. Il possède de petites colonnettes en marbre couronnées par des chapiteaux à feuilles d'acanthe très stylisées. Le second, celui qui est le plus à l'est, est dédié à *al-Ḫiḍr*. Il dispose aussi de petites colonnettes en marbre. En revanche, elles sont composées d'un corps et d'un couronnement très élémentaires. La présence de ces emplacements dédiés à d'autres prophètes s'explique par la mention, dans les

---

[19] Voir pour cette anecdote : IBN ǦUBAYR, *op. cit.,* p. 318.
[20] *Ibid.,* p. 318.
[21] Voir le schéma en fin d'article.

traditions locales, du passage de nombreux prophètes venus prier dans cette grotte (*Ibrāhīm, Mūsā, ʿIsā, Loth*, et *Ayyūb*)[22].



La seconde grotte n'est séparée de la première que par un treillage en bois, l'accès s'y fait par deux portes battantes. Elle possède deux cavités. La première, celle qui est au nord et qui est protégée par une *claustra*[23] constituée de trois oculi, constitue la prison des Quarante prophètes. Cette cavité, nous semble-t-il, est un boyau naturel. La seconde, celle qui est à l'est, est formée par une excroissance rocheuse. Cette particularité est censée évoquer la bouche et la langue de la montagne, traduisant ainsi une expression d'effroi devant le geste de *Qābīl*. Enfin, devant cette dernière cavité, sur le plafond de la grotte, une marque, correspondant à l'empreinte de la main salvatrice de l'ange Gabriel, est nettement perceptible[24].

À l'extérieur et accolés à la grotte se trouvent les autres bâtiments. Le sanctuaire se compose de sept pièces et d'une cour[25]. On y accède par le

---

[22] IBN ǦUBAYR, *op. cit.*, p. 317.

[23] Ceci est très certainement un remploi antique.

[24] Il est à noter qu'en dessous de l'empreinte de la main de l'ange Gabriel, une petite vasque récupère l'eau bienfaisante qui s'écoule du plafond.

[25] Malheureusement, lors de nos visites en 2010 et en 2011, l'accès d'une pièce nous a été interdit, l'espace étant réservé au desservant du sanctuaire. Nous sommes donc

sud, grâce à un escalier à deux volées de marches symétriques adossées à la façade qui conduit à la porte du sanctuaire. Cette dernière se trouve à peu près au centre du bâtiment. L'entrée donne sur un couloir central ouvert à l'est sur une cour qui occupe une grande partie de l'édifice. Le couloir se termine sur un hall avec des bancs en pierre, qui est en connexion avec la cour et les autres pièces principales du sanctuaire.

En effet, le hall dessert trois pièces. A l'ouest, on accède à une salle à coupole. Au nord, dans l'axe du couloir et de l'entrée du sanctuaire, on débouche sur une pièce qui mène aux grottes. Le côté est du hall donne sur une pièce avec deux tombes. Par cette dernière, nous parvenons à un oratoire situé à l'étage et formé d'une seule pièce. Enfin, la partie sud de la cour est occupée par des cellules et des salles d'eau.

Nous allons les décrire de façon succincte. Nous commencerons par la salle à coupole.

Salle à coupole. – Cette pièce est située à l'ouest du bâtiment. La coupole verte, qui est visible de l'extérieur, est placée au nord-ouest de la salle. Elle trouve ses points d'appui sur les murs nord et ouest ainsi que sur un pilier au centre de la pièce. Son dôme repose sur quatre voûtes en arc brisé, qui forment trois ouvertures. La quatrième, étant placée sur le mur ouest, est pleine. Si la salle à coupole ne possède aucun *miḥrāb*, de nos jours, cette pièce est utilisée comme salle de prière. Nous ignorons quel fut son emploi premier.

La salle aux tombes. – Elle est située du côté est du bâtiment. Elle est traversée d'est en ouest par un arc en plein-cintre, qui s'appuie sur deux piliers situés de chaque côté de la pièce. L'arc sert de support central à la toiture. La salle possède une espèce d'estrade qui court le long du mur nord. Enfin, collé au mur est, un escalier, dont la rampe est en bois, permet de monter au niveau supérieur. Cette pièce possède un *miḥrāb* placé entre deux fenêtres. Il est taillé dans le mur, d'aspect très minimaliste, sans décoration et simplement peint en blanc. Cette pièce, nous l'avons dit, possède deux cénotaphes. Ils appartiennent à deux gardiens du sanctuaire. Les deux tombes occupent le centre de la partie ouest de la salle. Elles sont orientées d'ouest en est comme il est coutume en Syrie, et elles sont recouvertes d'un drap de soie, majoritairement de couleur verte.

La salle aux 40 *miḥrāb*-s. – Elle se trouve au niveau supérieur dont l'accès se fait par la salle aux tombes. Cette pièce est toute en longueur et orientée d'ouest en est. Elle possède trois arches en arc brisé qui traversent la pièce du nord au sud. Ces arches n'ont pas de piliers mais viennent s'appuyer directement sur les murs. Elles ont pour office de supporter la charpente du toit. Les quarante *miḥrāb*-s, évoquant les quarante prophètes morts dans la grotte, sont alignés sur le mur sud. Ils sont à peine taillés dans le mur, peints en vert sans aucune fioriture supplémentaire.

---

contraint d'être allusif et nous nous bornons simplement, ici, à mentionner son existence sans la décrire.

La salle permettant d'accéder aux grottes. – Elle est située au nord du bâtiment et on y accède, nous l'avons dit, depuis le hall. Elle est de forme tout à fait irrégulière et se présente comme une allée centrale qui débouche sur un escalier de cinq marches dont la descente débouche sur les grottes. De chaque côté de cette allée, s'organisent de petites banquettes dont la profondeur est variable. Il en est de même de la hauteur de la pièce, celle-ci n'est pas uniforme. Au niveau de l'entrée de la salle, le plafond, voûté, est à une hauteur voisine de 6 m. Tandis que, du côté des grottes, le plafond est plat et culmine à une hauteur qui dépasse à peine les 3,50 m. Quelques décorations sont à noter dans cette pièce ; tableaux, médaillons et tapis permettent d'égayer les murs de la pièce, peints en blanc.

La cour et l'aile sud. – La cour rectangulaire longe la salle aux tombes. Elle est à ciel ouvert et possède deux accès. Le premier, à l'ouest, donne sur le couloir central. Le second, au nord, mène au hall par un escalier. Trois oliviers alignés sont plantés du côté nord de la cour, collés au mur de la salle aux tombes. L'aile sud possède six entrées et un escalier qui permet d'accéder au toit. Cette aile renferme les parties communes du sanctuaire nécessaire à l'accueil des pèlerins : toilettes et points d'eau pour les ablutions.

Il existe, nous l'avons dit, un bâtiment annexe au sanctuaire. Il s'agit d'une citerne qui est placée à quelques mètres de l'édifice à l'ouest de l'entrée. Accolée à la montagne, elle est de forme carrée, avec une entrée au centre de sa partie est.

4. ÉLÉMENTS DE DATATION

Le sanctuaire possède cinq inscriptions placées sur les murs ouest, nord et est du hall. Une inscription se trouve au-dessus de la porte qui mène à la salle à coupole, deux sont au-dessus de l'entrée de la salle aux grottes et enfin, deux en haut de la porte qui s'ouvre sur la salle aux tombes. Les inscriptions sont présentées par ordre chronologique :

Première inscription (côté salle aux grottes). – Cette inscription est située sur la partie supérieure du mur. Elle est à l'envers et fragmentaire et n'est donc pas *in situ* mais remployée dans la construction. Il s'agit d'une inscription funéraire en coufique fleuri sans doute d'époque bouride (première moitié du VIe/XIIe siècle) : « Ceci est la tombe d'*Abū Sa'īd* ».

Deuxième inscription (côté salle à coupole). – Elle se compose de six lignes, placées dans des cartouches, partagées en deux colonnes. Elle est peinte en vert. Le texte est en turc et en persan. La date, de 1018/1609-1610 figure en bas entre les deux colonnes. Cette inscription évoque la reconstruction (*ğaddada*) du sanctuaire par Aḥmad Paša.

Troisième inscription (côté salle aux tombes). – Elle est située à gauche de l'entrée de la salle aux tombes. Elle se compose de six lignes, placées

dans deux cartouches disposés l'un au-dessus de l'autre. Elle est peinte en vert. La date de 1048/1638-1639 figure en fin d'inscription.

Quatrième inscription (côté salle aux tombes). – Elle est placée à droite de l'entrée de la salle aux tombes. L'inscription se compose de huit lignes, placées dans des cartouches disposés en deux colonnes. L'inscription est peinte en vert. Un septième cartouche, disposé sous la colonne de gauche, révèle la date de l'inscription : 1191/1777.

Cinquième inscription (côté salle aux grottes). – Elle se trouve en dessous de l'inscription fragmentaire. Elle se compose de cinq lignes, peintes en vert. La date de 1235/1820 figure en bas de l'inscription.

Le sanctuaire de *Maġārat al-Dam* est un édifice complexe qui a subi de nombreux aménagements au fil des siècles. Le noyau primitif du sanctuaire semble être la salle qui mène aux grottes. La taille des murs, qui font plus de 1 m de profondeur, ainsi que la taille de la porte d'entrée, qui est anormalement petite, montrent clairement que cette partie est la plus archaïque de l'ensemble. Cette phase ancienne d'aménagement correspond peut-être au sanctuaire visité en 1183 par *Ibn Ǧubayr*, à moins qu'elle ne corresponde à « la restauration de la Grotte du Sang » par le sultan mamelouk Baybars (1260-1277) après le saccage de la grotte par les Mongols[26]. Dans tous les cas, des éléments antiques comme les *claustra-s*[27] et l'inscription funéraire d'époque bouride (1104-1154), provenant sans doute des environs du site, voire d'une première phase d'aménagement du site lui-même, ont été remployés à ce moment-là.

Le sanctuaire fut ensuite reconstruit (*ǧaddada*) par le *ḥāfiẓ Aḥmad Paša* qui a lieu en 1018/1609-1610 comme l'indique la troisième inscription et comme cela est également signalé dans les chroniques. L'auteur *Ibn Ǧum'a*, par exemple, nous informe que le nouveau gouverneur de Damas entreprit la construction du *maqām al-Arba'īn*[28]. On peut donc supposer que *ḥāfiẓ Aḥmad Paša* est le commanditaire de la salle aux quarante *miḥrāb*-s et de la pièce qui est en dessous de celle-ci, la salle aux tombes.

La salle à coupole, le couloir central, le hall, la cour et l'aile sud sont des bâtiments récents. Ce sont certainement les derniers ajouts et datent, donc, de la dernière restauration, peut-être celle qui est mentionnée par la cinquième inscription en 1235/1820.

Au regard de tous ces éléments, nous constatons que ce sanctuaire devait à l'origine, au XII[e] siècle, se limiter aux deux grottes contre lesquelles était sans doute adossé un petit bâtiment. Certes, le récit *d'Abū Ḥāmid al-*

---

26 IBN ŠĀKIR AL-KUTUBĪ, *op. cit.*, I, p. 259 ; IBN TAĠRĪBIRDĪ, *al-Nuǧūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, VII, Le Caire, 1938, p. 196.

27 En effet, nous avons retrouvé ces remplois en plusieurs endroits, notamment dans la deuxième grotte, dont nous avons déjà signalé la présence, mais aussi dans la salle qui mène aux grottes. Une *claustra* similaire sert d'ouverture afin de laisser pénétrer la lumière du jour.

28 H. LAOUST, *Les Gouverneurs de Damas sous les Mamelouks et les premiers Ottomans (658-1156/1260-1744), Traduction des Annales d'Ibn Ṭūlūn et d'Ibn Ǧum'a* (PIFD), Damas 1952, p. 199-200.

Ġarnāṭī ne nous permet pas de savoir s'il existait un élément construit, mais l'inscription funéraire en coufique fleuri nous laisse penser qu'il existait au moins un petit mausolée dans ses environs. L'oratoire, décrit par *Ibn Ǧubayr* à la fin du XIIe siècle, correspond sans doute à un premier aménagement comprenant la première grotte retaillée aménagée en oratoire avec deux *miḥrāb*-s : elle a effectivement une forme circulaire, contre laquelle aurait été construit un premier édifice permettant l'accueil des pèlerins (chambres et commodités). Il est difficile de suivre les aménagements des siècles suivants, faute de données textuelles et archéologiques. Il est fort probable cependant que ce sanctuaire resta de taille relativement modeste jusqu'aux travaux entrepris au début du XVIIe siècle par *Aḥmad Paša* qui changèrent totalement la configuration des lieux avec l'érection d'un véritable complexe religieux.

5. LA GROTTE DU SANG : UN ENJEU

La propagation de la *baraka* n'était pas la seule qualité qu'on accordait à ce sanctuaire et aux sanctuaires des prophètes en général. En effet, des *ḥadīṯ*-s et la tradition locale accordaient des vertus spéciales à ces lieux de culte, notamment celle de permettre que soient exaucés les *du'ā'*-s ou vœux qui y étaient formulés. La plus grande vertu accordée aux sanctuaires était l'exaucement du vœu *d'istisqā'*, c'est-à-dire la demande de pluie. À Damas, cette vertu était reconnue pour le sanctuaire de la Grotte du Sang et ses qualités exceptionnelles furent activées sous les dynasties turques.

En effet, plusieurs demandes de pluie furent faites sous *Nūr al-Dīn*[29] (1154-1174) par un membre d'une famille illustre de Damas, *Abū 'Umar Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Qudāma*[30]. Ce dernier aurait fait sa première demande de pluie parce que la ville subissait la sécheresse. Mais surtout, ce que retient sa nécrologie, c'est le rôle qu'il joua dans les rogations de l'année 1157 lors d'un siège de la ville par les Francs[31]. *Nūr al-Dīn*, qui régnait alors sur Damas, était tombé malade. La ville était donc plus que vulnérable. Les Francs en profitèrent pour l'assiéger. Les habitants de la ville avec à leur tête le *šayḫ Abū 'Umar Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Qudāma* se dirigèrent alors vers *Maġārat al-Dam* en prononçant 10 000 fois « Dis que Dieu est unique »[32]. En arrivant au sanctuaire au sommet du *Qāsyūn*,

---

[29] Cependant, cette pratique était bien connue et bien plus ancienne puisque, selon *Ibn 'Asākir*, déjà sous *Mu'āwiya* (m. 680), plusieurs demandes de pluie avaient été faites : IBN 'ASĀKIR, *op. cit.*, p. 189 ; IBN AL-HAWRĀNĪ, *Kitāb al-išārāt ilā amākin al-ziyārāt al-musammā Ziyārāt al-Šām*, éd. Bassām 'Abd al-Wahhāb al-Ǧābī, Damas 1981, p. 101-102.

[30] ABŪ ŠĀMA, *op. cit.*, p. 71 ; AL-ḎAHABĪ, *Tārīḫ al-Islām*, XLIII, p. 271 ; IBN AL-'IMĀD AL-ḤANBALĪ, *op. cit.*, V, p. 28.

[31] AL-ḎAHABĪ, *op. cit.,* XLIII, p. 271; IBN AL-HAWRĀNĪ, *op.cit.,* p. 103.

[32] Cor, CXII, 1.

ils firent alors la prière de demande de pluie. Le vœu fut exaucé si bien qu'une pluie considérable tomba sur la ville et sur les Croisés. Cette pluie fut telle qu'elle devint la première préoccupation des assiégeants dont l'armée s'embourbait. Ils n'eurent d'autre choix que de lever le siège et de retourner chez eux.

Grâce à ces vertus tutélaires qu'on leur accordait, les prophètes et *Hābīl* en particulier endossèrent le rôle de protecteurs de la ville. Cela explique sans doute pourquoi, certains gouverneurs, au moment de leur intronisation, s'y rendaient en pèlerinage. Ainsi, le futur sultan mamelouk *Kitbuġā*, alors gouverneur de Damas, alla prier à la Grotte du Sang en 696/1296 et visita la tombe de *Hūd* dans la Grande Mosquée de Damas accompagné de son vizir[33]. À l'époque ottomane, *Ayās Paša* se rendit à *Maġārat al-Dam* et y distribua des aumônes, le 16 *ǧumādā* II 927/ 25 mai 1521[34].

Il est clair que ces élites dirigeantes voulaient à la fois se placer sous la protection bénéfique des prophètes, mais aussi, en les vénérant et en aménageant leur sanctuaire, établir un dialogue avec la population damascaine. Ces princes et ces gouverneurs, bien souvent d'origine étrangère, turque et kurde, trouvaient dans la fréquentation et l'aménagement de ces lieux de vénération un moyen de reconnaissance et de légitimation auprès des élites religieuses, qui en assuraient le contrôle, et de la foule des pèlerins damascains. Il n'était sans doute pas de meilleure propagande pour les gouvernants que de répondre aux aspirations piétistes de la population en assurant le développement de ces sanctuaires vénérés et en montrant qu'ils espéraient, tout comme les Damascains, bénéficier de leurs vertus bénéfiques. Fréquenter et aménager la Grotte du Sang, située sur les pentes de la montagne sacrée de Damas, le *Qāsyūn*, comptaient sans doute parmi les stratégies les plus sûres pour ces élites étrangères de montrer aux yeux de tous, leur intégration à la société damascaine et de s'inscrire dans la longue histoire de la cité en partageant les croyances et les aspirations de la population.

CONCLUSION

À travers l'étude de la Grotte du Sang à Damas, on perçoit sur la longue durée le processus qui a conduit à la naissance et au développement d'un sanctuaire de prophète. Celui-ci trouve ses origines dans des traditions locales, encore imprécises, mais nées dans un contexte bien particulier, celui du califat Umayyade qui cherche à justifier son installation en Syrie aux dépens de l'Arabie en soulignant le caractère sacré du *Šām* et plus

---

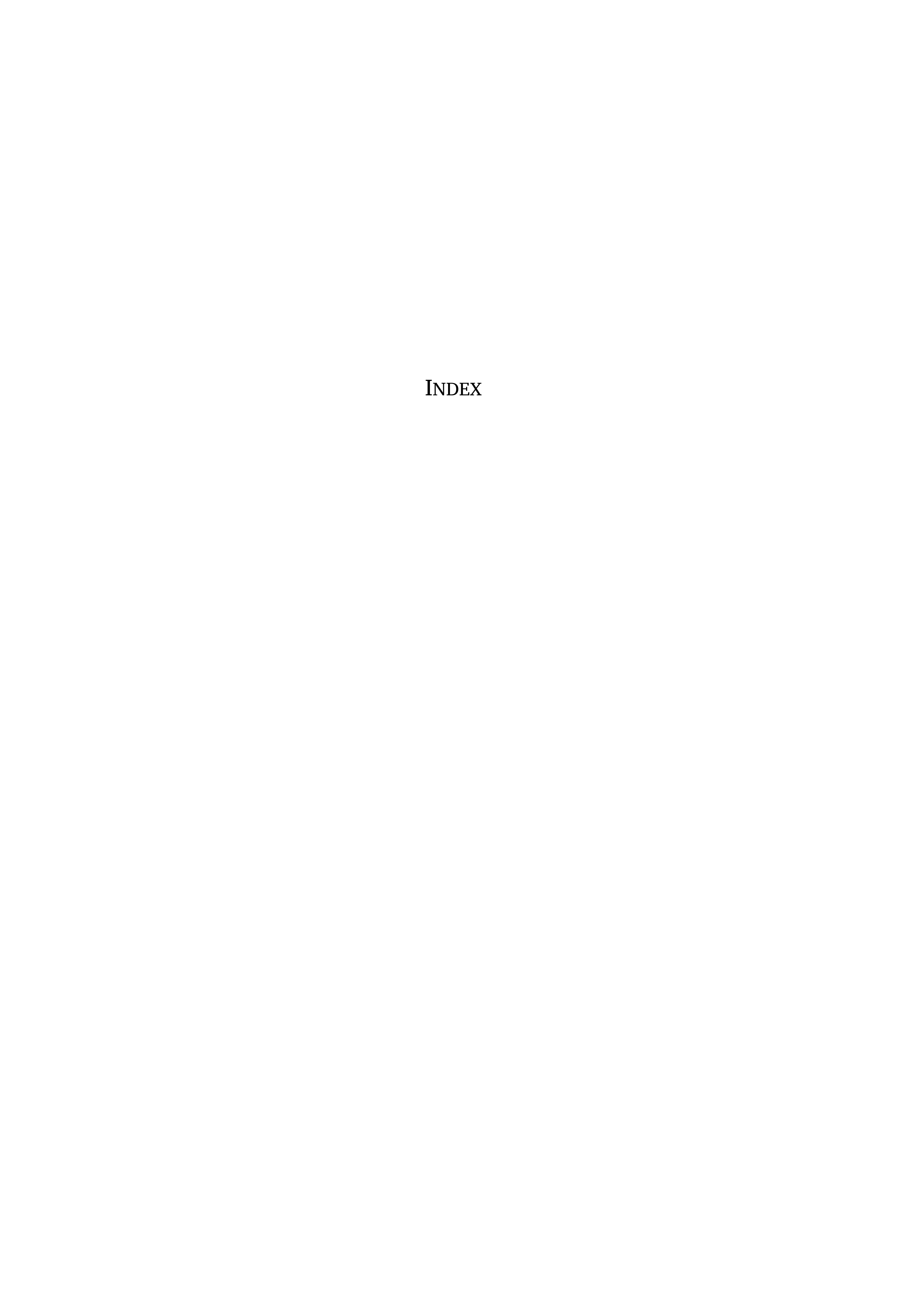
[33] AL-ḎAHABĪ, *op. cit.,* LII, p. 47; IBN KAṮĪR, *op.cit.,* XIII, p. 347.
[34] LAOUST, *op. cit.,* p. 160.

particulièrement de la nouvelle capitale arabo-musulmane qu'est Damas[35]. Il faut visiblement plusieurs siècles, dans le cas du meurtre de *Hābīl* pour que cette tradition orale et purement locale trouve un ancrage dans le paysage urbain par l'apparition d'un sanctuaire : il apparaît nettement que le renouveau du piétisme musulman dans le Proche Orient du XII[e] siècle correspond à ce moment favorable. La multiplication à cette époque des lieux de dévotion répond aux besoins éprouvés par les fidèles d'établir un contact visuel et souvent physique avec l'emplacement sacré sur lequel se fixent désormais les traditions. Les circonstances exactes de l'identification de la Grotte du Sang avec le lieu du meurtre de *Hābīl* ne nous sont pas connues, mais on perçoit nettement les éléments qui ont contribués à cette identification. Le premier d'entre eux est la montagne sacrée du *Qāsyūn*, vénérée depuis des millénaires par les Damascains, et qui était l'endroit idéal pour l'implantation d'un nouveau sanctuaire. Pour l'emplacement précis du sanctuaire, un autre élément naturel a été décisif dans le mécanisme d'identification, le faciès rouge de certains affleurements rocheux, interprété comme étant le sang de *Hābīl* ayant coulé sur les pentes de la montagne et précisément dans la grotte qui était en dessous des traces les plus élevées et qui comportait à son tour plusieurs indices naturels pouvant être rattachés à l'épisode sanglant[36]. Il semble bien que ce processus ait d'abord été l'œuvre d'hommes de religion et de fidèles qui se mirent à vénérer ce site naturel qui ne fut que peu à peu aménagé devant l'affluence grandissante des fidèles. L'implantation du foyer hanbalite de *Ṣāliḥīya* contribua sans doute à la fréquentation du lieu et au développement d'infrastructures en rendant son accès et sa fréquentation plus faciles. Il semble bien en effet que les constructions importantes qui furent pour l'essentiel l'œuvre des dirigeants damascains ne vinrent que dans un second temps ; les princes et les gouverneurs de Damas ne furent pas à l'origine de la fréquentation de ce sanctuaire mais en encouragèrent son développement et en accrurent la notoriété en le fréquentant sans doute dans un souci de reconnaissance et de légitimation de leur pouvoir.

---

[35] N. KHALEK, *Damascus after the Muslim Conquest, Text and Image in Early Islam,* New-York 2011. Voir le chapitre IV, p. 135-165, et surtout p. 140-142.

[36] La petite cavité naturelle qui représente la bouche de la montagne, épouvantée par le geste de *Qābīl*.



INDEX

INDEX ASSYRIOLOGIQUE

VOCABULAIRE

TOPONYMES

ANTHROPONYMES

DIVINITÉS

TEXTES CITÉS

INDEX DES TRADITIONS DU LEVANT ET DE LA GRÈCE

BIBLE HÉBRAÏQUE

Bd. 202 ZEINAB SAYED MOHAMED: *Festvorbereitungen.* Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste. XVI–200 Seiten. 2004.

Bd. 203 VÉRONIQUE DASEN (éd.): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité.* Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre – 1er décembre 2001. 432 pages. 2004.

Bd. 204 IZAK CORNELIUS: *The Many Faces of the Goddess.* The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qedeshet, and Asherah ca. 1500-1000 BCE. XVI–208 pages, 108 plates. 2004.

Bd. 205 LUDWIG D. MORENZ: *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen.* Die Heraus*bild*ung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens. XXII–390 Seiten. 2004.

Bd. 206 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit.* Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches. 320 Seiten. 2004.

Bd. 207 INNOCENT HIMBAZA: *Le Décalogue et l'histoire du texte.* Etudes des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament. XIV–376 pages. 2004.

Bd. 208 CORNELIA ISLER-KERÉNYI: *Civilizing Violence.* Satyrs on 6th Century Greek Vases. XII–132 pages. 2004.

Bd. 209 BERND U. SCHIPPER: *Die Erzählung des Wenamun.* Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion. Ca. 400 Seiten, 6 Tafeln. 2005.

Bd. 210 CLAUDIA E. SUTER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Crafts and Images in Contact.* Studies in Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE. XL–375 pages, 50 plates. 2005.

Bd. 211 ALEXIS LÉONAS: *Recherches sur le langage de la Septante.* 360 pages. 2005.

Bd. 212 BRENT A. STRAWN: *What Is Stronger than a Lion?* Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East. XXX–602 pages, 483 figures. 2005.

Bd. 213 TALLAY ORNAN: *The Triumph of the Symbol.* Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban. XXXII–488 pages, 220 figures. 2005.

Bd. 214 DIETER BÖHLER / INNOCENT HIMBAZA / PHILIPPE HUGO (éds.): L'Ecrit et l'Esprit. Etudes d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker. 512 pages. 2005.

Bd. 215 SÉAMUS O'CONNELL: *From Most Ancient Sources.* The Nature and Text-Critical Use of Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible. XII–188 pages. 2006.

Bd. 216 ERIKA MEYER-DIETRICH: *Senebi und Selbst.* Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches. XII–412 Seiten, 26 Tafeln. 2006.

Bd. 218 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive. XXIV–264 pages. 2006.

Bd. 219 CARSTEN KNIGGE: *Das Lob der Schöpfung.* Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich. XII-372 Seiten. 2006.

Bd. 220 SILVIA SCHROER (ed.): *Images and Gender.* Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art. 392 pages, 29 plates. 2006.

Bd. 221 CHRISTINE STARK: *«Kultprostitution» im Alten Testament?* Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei. 262 Seiten. 2006.

Bd. 222 DAGMAR PRUIN: *Geschichten und Geschichte.* Isebel als literarische und historische Gestalt. XII–424 Seiten. 2006.

Bd. 223 PIERRE COULANGE: *Dieu, ami des pauvres.* Etude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits. 304 pages. 2007.

Bd. 224 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Parallelismus membrorum.* 320 Seiten. 2007.

Bd. 225 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir II.* Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem, und zweier Privatsammlungen. 176 Seiten. 2007.

Bd. 226 JENS HEISE: *Erinnern und Gedenken.* Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. IV–396 Seiten. 2007.

Bd. 227 HENRIKE FREY-ANTHES: *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger*. Vorstellungen von Dämonen im alten Israel. 384 Seiten. 2007.

Bd. 228 BOB BECKING: *From David to Gedaliah.* The Book of Kings as Story and History. XII–236 pages. 2007.

Bd. 229 ULRIKE DUBIEL: *Amulette, Siegel und Perlen.* Studien zu Typologie und Tragesitte im Alten und Mittleren Reich. 250 Seiten. 2007.

Bd. 230 MARIANA GIOVINO: *The Assyrian Sacred Tree.* A History of Interpretations. VIII–314 pages. 2007.

Bd. 231 PAUL KÜBEL: *Metamorphosen der Paradieserzählung*. X–246 Seiten. 2007.

Bd. 232 SARIT PAZ: *Drums, Women, and Goddesses.* Drumming and Gender in Iron Age II Israel. XII–156 pages. 2007.

Bd. 233 INNOCENT HIMBAZA / ADRIAN SCHENKER (éds.): *Un carrefour dans l'histoire de la Bible.* Du texte à la théologie au II[e] siècle avant J.-C. X–158 pages. 2007.

Bd. 234 RICARDO TAVARES: *Eine königliche Weisheitslehre?* Exegetische Analyse von Sprüche 28–29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats. XIV–314 Seiten. 2007.

Bd. 235 MARKUS WITTE / JOHANNES F. DIEHL (Hrsg.): *Israeliten und Phönizier.* Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt. VIII–304 Seiten. 2008.

Bd. 236 MARCUS MÜLLER-ROTH: *Das Buch vom Tage.* XII–644 Seiten. 2008.

Bd. 237 KARIN N. SOWADA: *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom.* XXIV–312 pages, 48 figures, 19 plates. 2009.

Bd. 238 WOLFGANG KRAUS (Hrsg.) / OLIVIER MUNNICH (éd.): *La Septante en Allemagne et en France / Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie.* XII–316 Seiten. 2009.

Bd. 239 CATHERINE MITTERMAYER: *Enmerkara und der Herr von Arata.* Ein ungleicher Wettstreit. VI–426 Seiten, XIX Tafeln. 2009.

Bd. 240 ELIZABETH A. WARAKSA: *Female Figurines from the Mut Precinct.* Context and Ritual Function. XII–252 pages. 2009.

Bd. 241 DAVID BEN-SHLOMO: *Philistine Iconography.* A Wealth of Style and Symbolism. XII–236 pages. 2010.

Bd. 242 JOEL M. LEMON: *Yahweh's Winged Form in the Psalms.* Exploring Congruent Iconography and Texts. XIV–244 pages. 2010.

Bd. 243 AMR EL HAWARY: *Wortschöpfung.* Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie. XIV–532 Seiten. 2010.

Bd. 244 STEFAN H. WÄLCHLI: *Gottes Zorn in den Psalmen.* Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments. 200 Seiten. 2012.

Bd. 245 HANS ULRICH STEYMANS (Hrsg.): *Gilgamesch.* Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography. XII–464 Seiten, davon 102 Seiten Abbildungen. 2010.

Bd. 246 DONNA LEE PETTER: *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments.* XXVI–208 pages. 2011.

Bd. 247 ERIKA FISCHER: *Tell el-Far^{c}ah (Süd).* Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr. X–442 Seiten, davon 100 Seiten Abbildungen. 2011.

Bd. 248 THIERRY PETIT: *Œdipe et le Chérubin.* Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité. X–390 pages. 90 pages d'illustrations. 2011.

Bd. 249 WALTER DIETRICH (Hrsg.): *Seitenblicke.* Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch. 472 Seiten. 2011.

Bd. 250 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / MICHAEL LANGLOIS (éds.): *Le jeune héros.* Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. 376 pages. 2011.

Bd. 251 MARGARET JAQUES (Hrsg.): *Klagetraditionen*. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike. 120 Seiten. 2011.

Bd. 252 MICHAEL LANGLOIS: *Le texte de Josué 10*. Approche philologique, épigraphique et diachronique. 278 pages. 2011.

Bd. 253 PAUL BÉRÉ: *Le second Serviteur de Yhwh*. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme. XVI–284 pages. 2012.

Bd. 254 GODEFROID BAMBI KILUNGA: *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète.* Etude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante». XVI–224 pages. 2012.

Bd. 255 MAYER GRUBER / SHMUEL AḤITUV / GUNNAR LEHMANN / ZIPORA TALSHIR (eds.): *All the Wisdom of the East.* Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren. XXVIII–568 pages. 2012.

Bd. 256 CATHERINE MITTERMAYER / SABINE ECKLIN (Hrsg.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger.* mu-ni u$_{4}$ ul-li$_{2}$-a-aš ĝa$_{2}$-ĝa$_{2}$-de$_{3}$. XVIII–458 Seiten. 2012.

Bd. 257 JEAN-MARIE DURAND / THOMAS RÖMER / JÜRG HUTZLI (éds.): *Les vivants et leurs morts.* X–294 pages. 2012.

Bd. 258 RICHARD JUDE THOMPSON: *Terror of the Radiance.* Aššur Covenant to YHWH Covenant. X–296 pages. 2013.

Bd. 259 JULIA M. ASHER-GREVE / JOAN GOODNICK WESTENHOLZ: *Goddesses in Context.* On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources. XII-460 pages, including 155 figures. 2013.

Bd. 260 STEFAN ZAWADZKI: *Garments of the Gods.* Vol. 2: Texts. XIV–768 pages.

Bd. 261 EVA ANDREA BRAUN-HOLZINGER: *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien.* VIII–238 Seiten mit 46 Bildtafeln. 2013.

Bd. 262 JOSHUA AARON ROBERSON: *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques.* Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky. XII–184 pages. 2013.

Bd. 263 DAVID T. SUGIMOTO (ed.): *Transformation of a Goddess: Ishtar – Astarte – Aphrodite.* Ca. 240 pages with 124 illustrations. 2014.

Bd. 264 LUDWIG D. MORENZ: *Anfänge der ägyptischen Kunst.* Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie. 288 Seiten, 164 Abbildungen. 2014.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

SONDERBÄNDE / VOLUMES HORS SÉRIE

CATHERINE MITTERMAYER: *Altbabylonische Zeichenliste der sumerisch-literarischen Texte.* XII–292 Seiten. 2006.

SUSANNE BICKEL / RENÉ SCHURTE / SILVIA SCHROER / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Bilder als Quellen / Images as Sources.* Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel. XLVI–560 pages. 2007.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: www.unifr.ch/dbs/publication_obo.html

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiha.* Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.

Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.

Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age.* XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.

Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette.* Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.

Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis ʿAtlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.

Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Farʿah.* Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente.* Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.

Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné–Emar. Recherches au pays d'Aštata.* XXII–496 pages, 66 planches. 2001.

Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 3.* Zur historischen Geographie von Idamaraṣ zur Zeit der Archive von Mari(2) und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

Bd. 22 CHRISTIAN HERRMANN: *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz.* X–294 Seiten, davon 126 Bildtafeln inbegriffen. 2003.

Bd. 23 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdīya 4.* Vorbericht 1988–2001. 272 Seiten. 20 Pläne. 2004.

Bd. 24 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Band III. XII–364 Seiten, davon 107 Seiten Bildtafeln. 2006.

Bd. 25 JÜRG EGGLER / OTHMAR KEEL: *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien.* Vom Neolithikum bis zur Perserzeit. XVIII–518 Seiten. 2006.

Bd. 26 OSKAR KAELIN: *«Modell Ägypten».* Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr. 208 Seiten. 2006.

Bd. 27 DAPHNA BEN-TOR: *Scarabs, Chronology, and Interconnections.* Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. XII–212 text pages, 228 plates. 2007.

Bd. 28 JAN-WAALKE MEYER: *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem ᶜAmuq-Gebiet.* Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder. X–662 Seiten. 2008.

Bd. 29 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton. XIV–642 Seiten, davon 305 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 30 RAZ KLETTER / IRIT ZIFFER / WOLFGANG ZWICKEL: *Yavneh I. The Excavation of the «Temple Hill» Repository Pit and the Cult Stands.* XII-298 pages, 29 colour and 147 black and white plates. 2010.

Bd. 31 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band III: Von Tell el-Farᶜa Nord bis Tell el-Fir. VIII–460 Seiten, davon 214 mit Fotos und Zeichnungen. 2010.

Bd. 32 KARIN ROHN: *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit.* 476 Seiten, davon 66 Bildtafeln. 2011.

Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel.* Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche. Mit Beiträgen von Baruch Brandl, Daphna Ben-Tor und Leonardo Pajarola. XVI–720 Seiten, mit Fotos und Zeichnungen. 2013.

Bd. 34 AMIR GOLANI: *Jewelry from Iron Age II Levant.* VIII-328 pages, including 35 plates with figures. 2013.

ACADEMIC PRESS FRIBOURG
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN

Présentation de l'ouvrage

Pour la troisième année consécutive, les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France se sont réunies afin de porter un regard pluridisciplinaire sur la question du prophétisme. Les tablettes de Mari constituent le corpus d'écrits prophétiques sémitique le plus ancien qui nous soit parvenu sans intermédiaire. Elles nous offrent ainsi un accès direct à ce qu'étaient le prophétisme et la divination durant le second millénaire av. n. è. L'équipe des épigraphistes de Mari documente par l'édition de nouveaux textes l'éventail des différentes figures prophétiques. Ils montrent notamment qu'un prophète peut être un personnage anonyme intermédiaire d'une parole divine soudaine et ponctuelle, et que la prophétie, qui survient le plus souvent par l'intermédiaire de rêves, peut être parfois difficile à divulguer.

Par contraste, la nature de la prophétie biblique apparaît de façon bien différente. Les prophètes de l'Israël ancien ont pu former des écoles aux alentours du premier millénaire. Mais les paroles des premiers prophètes ont été mises par écrit et transmises de génération en génération avec l'idée qu'elles véhiculent un message intemporel, continuellement adaptable aux différents contextes socio-politiques. Au fur et à mesure des copies, les textes se sont enrichis de nouvelles interprétations, de nouveaux oracles qui constituent aujourd'hui un énorme puzzle dont la reconstruction pose de nombreux problèmes d'ordre méthodologique. Les prophètes bibliques peuvent à la fois être compris comme des figures anciennes du prophétisme hébreu, et comme des figures tutélaires de constructions littéraires beaucoup plus tardives qui nous mènent jusqu'aux textes de Qumran et à Flavius Josèphe. Aux dossiers mésopotamien et biblique s'ajoutent des éclairages sur le prophétisme à partir de la tradition grecque ainsi que du monde islamique.

Les contributions rassemblées dans ce volume cherchent à mettre en lumière les différents aspects de la prophétie et à définir le contexte socio-historique des phénomènes prophétiques ainsi que des textes qui les rapportent.

About this book

For the third year running, the chairs «Assyriology» and «Hebrew Bible and its Context» at the Collège de France (Paris) have come together to discuss questions of prophecy from a variety of different angles and perspectives. The Mari tablets, the oldest Semitic corpus of prophetic writings that has been passed down to us directly, give us valuable insight into the role and nature of prophetism and divination in the second millennium BCE. An edition of new texts, prepared by the team of Mari epigraphers, bears witness to the impressive variety of prophetic figures. Above all other things, these texts demonstrate that a prophet can be an anonymous personality acting as an intermediary of a divine voice that makes itself heard unexpectedly and on specific occasions, and that divination, most often manifesting itself in dreams, may be difficult to disseminate.

The nature of biblical prophetism, on the other hand, appears to be rather different. During the first millennium BCE, the prophets of ancient Israel founded their own schools. Put down in writing and transmitted from generation to generation, the teachings of the first prophets were believed to convey a timeless message, adaptable to any given socio-political context. Gradually, with more copies being produced, these writings were given new interpretations and amended with additional oracles. The texts as we know them today thus constitute an impressive collection of puzzles whose reconstruction poses a number of methodological problems. Biblical prophets can be understood as being ancient figures of Hebrew prophetism or representatives of literary traditions that were developed much later, reaching down to the texts of Qumran and to Flavius Josephus. The investigation on prophecy is complemented by interpretations of prophetism deriving from the Greek tradition and from Islamic culture. The contributions presented in this volume aim to shed new light on various aspects of prophetism and define the socio-historical context not only of prophetic phenomena as such, but also of the texts documenting them.